

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

E.A.P. DE FILOSOFÍA

**La Noción de "lo místico" y la posibilidad de la
asunción de una metafísica no doctrinaria en el
Tractatus lógico-philosophicus de Wittgenstein**

TESIS

para optar el título profesional de Licenciado en Filosofía

AUTOR

José Antonio Tejada Sandoval

Lima – Perú

2010

No se abandona la confianza en las palabras ni se atenta contra su seguridad, sin tener un pie en el abismo.

E. M. CIORAN, *La tentación de existir*

El hombre absurdo es la razón lúcida que comprueba sus límites.

A. CAMUS, *El mito de Sísifo*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO I. WITTGENSTEIN, ¿UN ANTIMETAFÍSICO?	16
1.1 Ludwig Wittgenstein. Esbozo de un retrato espiritual.	16
1.2 Wittgenstein y el <i>Wiener Kreis</i> : el problema de la metafísica.	41
CAPÍTULO II. ¿QUÉ PODEMOS «DECIR»? EL LENGUAJE A LA LUZ DEL ANÁLISIS LÓGICO	77
2.1 El <i>Tractatus logico-philosophicus</i> . Algunas consideraciones preliminares.	77
2.2 Los límites de la representación.	94
2.2.1 El mundo según el <i>Tractatus</i> : hechos y cosas.	95
2.2.2 La forma lógica común a lenguaje y mundo.	114
2.2.3 «Decir» y «mostrar».	127
2.3 A modo de balance preliminar: acerca de la legitimidad del discurso tractatusiano. Resolutos y vacilantes.	135
CAPÍTULO III. ¿GUARDAR SILENCIO? «MÁS ALLÁ» DE LOS LÍMITES DEL LENGUAJE FIGURATIVO	146
3.1 La <i>Conferencia sobre ética</i> y su relación con el <i>Tractatus</i> .	146
3.2 <i>Excursus</i> : Kant y la noción de «metafísica natural».	160
3.3 La noción de «lo místico» y la posibilidad de la asunción de una metafísica no doctrinaria	174
CONCLUSIONES	214
BIBLIOGRAFÍA	222

INTRODUCCIÓN

El *Tractatus logico-philosophicus*, obra sin lugar a dudas cautivante y en no menos medida enigmática, y convertida a estas alturas ya en un verdadero clásico de la filosofía, fue concebida en sus líneas fundamentales en los pocos momentos de tensa calma de una guerra. Entre 1914 y 1918, Ludwig Wittgenstein, su autor, se encontraba formando parte del ejército austro-húngaro, que como parte del bloque liderado por Alemania se enfrentaba a las tropas aliadas en el cruento marco de la Primera Guerra Mundial. No es improbable, por ello, que una trinchera haya sido el insólito habitáculo en el cual Wittgenstein haya garrapeado algunas de las páginas del manuscrito que culminaría durante un breve permiso militar en Hallein, cerca de Salzburgo, y que luego, ya en 1919 y en condición de prisionero, haría llegar desde Monte Casino a Bertrand Russell. Dicho manuscrito había de publicarse en alemán en 1921 bajo el título de *Logische-Philosophische Abhandlung*, y, posteriormente, con un agudo prólogo del mismo Russell, se editaría la versión inglesa bajo el sobredicho nombre de *Tractatus logico-philosophicus*.

El *Tractatus* ostenta una estructura caprichosamente barroca: a lo largo de esta obra un ordenamiento textual basado en cifras enteras y decimales, a modo diríase de plano, se propone al lector para indicar la jerarquía lógica –nunca aceptada del todo por la crítica– de los aforismos que componen la obra y su articulación en el contexto del

discurso. Se encuentran allí desde reflexiones acerca de la presunta estructura del mundo y del lenguaje, hasta disquisiciones en torno a temas relativos a la lógica y a las matemáticas, pasando por observaciones crípticas, lacónicas y de tono oracular, que se refieren a cuestiones de evidente registro metafísico, y que acaso guarden estrecha relación con aquello que Wittgenstein denominaba «lo místico».

En lo que concierne específicamente a los planteamientos formulados en torno al problema de la representación del mundo a través del lenguaje, el *Tractatus* encarna la postura asumida por el denominado «primer Wittgenstein». En esta etapa de su itinerario filosófico, Wittgenstein articula un planteamiento en el marco del cual la relación entre lenguaje y mundo es concebida en términos de similitud modélica o figurativa. Este planteamiento incorpora una estrategia de análisis lógico, medio éste de que se valdrá el autor del *Tractatus* para trazar un límite en el ámbito del lenguaje entre aquello que es susceptible de ser descrito en términos representacionales –vale decir, el mundo, asumido como un conjunto de hechos– y aquello otro que se resiste a ser conceptualizado. Esto último, que está dado por «lo místico», sólo se muestra. Esta delimitación ha de permitir exhibir las que se plantean como las reales condiciones bajo las cuales el lenguaje se torna descriptivo. Asimismo, esta estrategia de análisis arrojará un balance en virtud del cual el discurso con sentido, esto es, el discurso configurado sobre la base a proposiciones susceptibles de ser evaluadas en términos de verdad y falsedad queda circunscrito al territorio factual. Así, pues, los soportes de un lenguaje tal deberán estar constituidos por un sistema sintáctico claro y preciso, y por la exigencia semántica de que todo enunciado de ese lenguaje, en la medida en que pretenda ser descriptivo, deberá señalar siempre en inequívoca dirección a un posible estado de cosas.

Sin embargo, la paradoja (y tómese esta palabreja en su acepción más pedestre) constituye el sello que marca indeleblemente el discurso del *Tractatus*, pues a medida que Wittgenstein avanza en esta labor las «proposiciones» que integran la obra se desmoronan a falta de un sentido que las sostenga. Pero hay buenas razones para pensar que, lejos de ser una grieta abierta de modo descuidado, esta aparente falla en la edificación de la obra se revela como el intersticio a través del cual se proyecta un rayo de claridad: el propio Wittgenstein dirá muy cerca del final del *Tractatus* que incluso sus propias proposiciones son esclarecedores porque aquel que lo entiende las reconocerá como absurdas, si bien, a despecho de este carácter, ellas otorgan la posibilidad de acceder a una visión correcta del mundo. Parece ser que el alcance de este singular dictamen, —expresado en el célebre apotegma 6.54— lejos de entrañar algo así como la comprensión del meollo inquietante de la existencia misma, sea lo que sea que esto quiera decir, o el desentrañamiento de los insondables misterios asociados a ella, si acaso es dable alcanzar algo así, o la aprehensión de las presuntas relaciones profundas e inefables que la realidad y el lenguaje establecen entre sí, está referido, más bien, al saldo metafilosófico que las ideas desplegadas en una obra como el *Tractatus* arrojan: la filosofía si bien es incapaz de proporcionar al hombre conocimientos esenciales acerca de la realidad, bien puede servir para tomar conciencia de los límites insuperables dentro de los cuales un «decir» representacional se revela eficaz, y, a partir de este reconocimiento, contribuir a dejar de lado el vano empeño de elaborar teorías o doctrinas de cuño metafísico. A tono con este desconcertante balance, el parco al tiempo que contundente séptimo aforismo de la obra tácitamente remite a los predios del absurdo (tómese esta palabra con pinzas: ella posee, según creo, un sentido restringido en el *Tractatus*) cualquier pertinaz intento por describir aquello que deviene inexpresable, dejando en pie sólo el silencio, silencio que bien puede ser interpretado

como una renuncia a hablar en términos representacionales de asuntos que desbordan, precisamente, las posibilidades expresivas de un lenguaje figurativo, asuntos aquéllos que cabe situar dentro del alcance de aquello que Wittgenstein denomina «lo místico».

Poco después de la culminación de su obra, y asumiendo una actitud consecuente con su prédica, el díscolo joven Wittgenstein había de abandonar la filosofía académica e imprimiría un radical cambio de rumbo a su vida: tras renunciar a la fortuna que acababa de heredar, pasaría a dedicarse con ahínco a las labores de maestro de escuela en una inhóspita región de la Baja Austria. De este modo, bien podría decirse que aquello sobre lo que no se había explayado inoportunamente en el *Tractatus*, a saber, la ética, pasaba a adquirir una textura más definida a través de la plena asunción de las implicancias prácticas relacionadas con aquélla, actitud que se encontraba en pleno acuerdo con la postulación de la existencia de un núcleo de vivencias inexpressables por parte de Wittgenstein, vivencias que habían de ser aludidas a través de la noción de «lo místico». Lejos de las interpretaciones de corte neopositivista que en su momento se hacían del *Tractatus*, y, más aún, tras la publicación no sólo de la correspondencia que Wittgenstein mantuviera con el editor Ludwig von Ficker, sino, además, de la puesta en circulación de la importante obra de Allan Janik y Stephen Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, el peso de los aspectos vinculados a aquella inquietante noción, y, con esto, la especial valoración del silencio, así como la exaltación de una actitud de claras resonancias prácticas, en agudo contraste con el vano intento de teorizar *sobre* ética, actitud que no es ajena, según creo, a una actitud metafísica —léase metafísica «no doctrinaria»—, se imponía.

Al compás de estas consideraciones, el objetivo fundamental de la presente investigación es, precisamente, desarrollar una pesquisa encaminada a determinar la posibilidad de señalar la asunción de una metafísica no doctrinaria por parte de

Wittgenstein en el marco de su filosofía temprana, y específicamente en el ámbito de su primera gran obra, el *Tractatus logico-philosophicus*. La realización de este empeño lleva consigo la imposición de una necesaria distancia entre la actitud asumida por Wittgenstein frente a la metafísica y las consabidas interpretaciones científicas que suelen presentar la perspectiva filosófica del autor del *Tractatus* como hostil a todo pensamiento de cariz especulativo, al punto de, algunas veces –y erróneamente, por cierto–, llegar a considerar a Wittgenstein, por decirlo de algún modo, un «miembro supernumerario» del Círculo de Viena.¹ Así, pues, interesa en el marco de este proceder presentar como plausible la viabilidad de una conciliación entre la metafísica, concebida no como un cuerpo de conocimientos, sino como una ineludible tendencia humana a la búsqueda radical de absolutos, siempre insatisfecha, presente en el ser humano, y aquella actitud en nada refractaria a esta tendencia, asumida por Wittgenstein, y que, según veo, queda expresada a través tanto de la noción de «lo místico» cuanto de la idea –en estrecha vinculación con esta noción– en virtud de la cual Wittgenstein identifica el intento de expresar significativamente aspectos ajenos a la representación con la tendencia humana a arremeter contra los límites del lenguaje. Una labor de esta naturaleza apelará para su despliegue a una clave interpretativa proveniente del pensamiento kantiano. Como ya se podrá sospechar, a efectos de desarrollar el correspondiente ejercicio argumentativo se recurrirá al empleo

¹ Y esto aun cuando algunos autores, como el que escucharemos a continuación, expresan su confianza en que una lectura tal está ya superada: “Ha sido frecuente (...) interpretar a Wittgenstein, el *Tractatus*, como padre del positivismo lógico, sin embargo, ya hoy nadie sostiene esa lectura: el *Tractatus* es muchas cosas, pero evidentemente no sólo una Teoría del Lenguaje formal [sic]; ni mucho menos aún una exposición del criterio empirista del significado que declare sin-sentido [sic] lo no verificable (...)” (BLASCO, 1993:21). A propósito de lo expresado aquí, no estará de más insistir en esto: la presente investigación halla su justificación en una convicción que se distancia sensiblemente de la que en términos confiadamente categóricos expresa el autor de la cita precedente. Precisamente, porque creo que dicha interpretación –cuando menos en nuestro medio– persiste de modo particularmente pertinaz, a saber, aquella que endilga a Wittgenstein la condición de padre del positivismo lógico, y, con esto, asume la plena coincidencia entre esta corriente y el autor del *Tractatus* en lo que atañe a la asunción de principios, propósitos y doctrinas, me propongo contribuir, en la medida de lo posible, si no a su cabal refutación, al menos sí a su debilitamiento.

de la noción de «metafísica natural» que Kant incorpora en su obra capital, *Crítica de la razón pura*.

De este modo, al proponer el despliegue de una tarea como la que se ha señalado, la presente investigación permitirá poner de relieve la importancia medular que comporta la noción de «lo místico» en el contexto del *Tractatus*, que fuera descuidadamente escamoteada por la interpretación neopositivista, y que, por lo demás, constituye un aspecto que, a nuestro juicio, encarna el impulso primordial con que fue escrita esta obra. Como se podrá advertir, lo que se busca con esto es contribuir, de algún modo y en la medida de lo posible, a la difusión de la corriente de interpretación que coloca en un lugar preponderante la actitud de Wittgenstein frente a ciertos aspectos relacionados con aquello a lo cual él llamaba «lo místico», sin que ello implique menoscabar la importancia que poseen las investigaciones que este excepcional pensador llevó a término en los dominios del lenguaje y de la lógica.

Es necesario agregar aquí que en esta investigación, y en la medida en que en ella se favorece la adopción de una postura merced a la cual el pulso autobiográfico de la reflexión filosófica wittgensteiniana se estima un aspecto clave, serán considerados los textos que ya sea hayan sido pergeñados bajo la forma de anotaciones personales, material epistolar, o recogidos por otros autores a partir de conversaciones con Wittgenstein, y aun cuando cronológicamente se hallen a una distancia apreciable con respecto al *Tractatus*, revelen afinidades temáticas y de sensibilidad con esta obra, y, por ello mismo, sean susceptibles de ser imbricados en el contexto de la que es considerada la primera etapa de la filosofía de Wittgenstein.

Es de crucial importancia, por otra parte, dejar bien establecido que esta investigación no contempla como uno de sus propósitos probar o demostrar que exista algo así como una tendencia natural en el ser humano a traspasar las fronteras del

lenguaje o que sea plausible postular la existencia de un impulso de la razón a aprehender lo incondicionado. En esta ocasión las asunciones del autor de la presente investigación en lo que atañe a este punto han de permanecer situadas en un discreto segundo plano. De lo que se trata, más bien, y lo digo una vez más, es de mostrar que es plausible señalar la presencia en el *Tractatus* de una idea de este tipo; es decir, el propósito expreso de esta investigación consistirá en poner de manifiesto la compatibilidad que existe entre lo planteado por Kant acerca del alcance de lo que él denominó metafísica natural, y las ideas expuestas por Wittgenstein que giran en torno a la noción de «lo místico». Precisamente, este procedimiento es el que, finalmente, y desde mi modesta opinión, ha de permitir revelar la presencia de una metafísica no doctrinaria como supuesto asumido en el contexto del discurso tractatusiano, y asociada estrechamente a la noción de «lo místico».

La presente investigación será desarrollada sobre la base de tres capítulos. Tarea del primero de ellos será presentar el carácter que adopta el problema de la metafísica en el contexto de las ideas de Wittgenstein tal y como ha quedado expresado en la primera etapa de su obra, etapa, como se sabe, representada por su *Tractatus logico-philosophicus*. En este primer capítulo, y señaladamente en su primer acápite, intentaré componer lo que pretende ser un muestrario de las preocupaciones de tipo personal manifestadas por Wittgenstein que encuentran expresión en su reflexión filosófica. El propósito de ello es mostrar el decisivo impacto que el aspecto biográfico, esto es, el conjunto de las peripecias vitales de este autor, tiene sobre aquélla. A la luz de esta estrategia de interpretación —vale la pena insistir en esto—, se pone de relieve la necesidad de considerar las ideas de tono personal vertidas por Wittgenstein en sus diarios y en sus comunicaciones epistolares como elemento clave para dar con una explicación del matiz ético de su filosofía —en este caso, la desarrollada durante la etapa

del denominado «primer Wittgenstein», y dar cuenta, a partir de ello –cometido, por cierto, a ser llevado a cabo en el último capítulo–, del vínculo existente entre la noción de «lo místico» –y los principales motivos de su reflexión articulados en torno a una noción tal– y la visión de la metafísica como expresión de la aspiración humana a trascender los límites del lenguaje, aspiración compaginable, a la postre, y *mutatis mutandis*, con aquella tendencia de la razón humana a aprehender lo incondicionado, señalada por Kant. Este primer acápite viene a ser algo así como un preámbulo en el que, a través de la aproximación a lo que cabría llamar las coordenadas espirituales de Wittgenstein, intento mostrar que el autor del *Tractatus* poseía una sensibilidad que, lejos de conducirlo a manifestar un rechazo absoluto de la metafísica, más bien, propicia en el marco de su primera gran obra, la apertura de un espacio de sentido en que cabe situar a aquélla, pero sin que esto suponga en modo alguno su postulación como doctrina. Precisamente, el segundo acápite de este primer capítulo estará dedicado a precisar el agudo contraste que encuentro entre la actitud de Wittgenstein hacia la metafísica y aquella otra asumida por los cofrades vieneses. El objetivo primordial en esta parte de la investigación es dejar sentada la sustancial diferencia que existe entre éstos y aquél. La prosecución de este propósito, asimismo, me permitirá mostrar que la oposición de Wittgenstein frente a la metafísica –puntualmente, aquélla a la que se denomina aquí «metafísica doctrinaria»–, dada la sutileza de su planteamiento –en el contexto del cual, por ejemplo, las ideas de absurdo, silencio y mostración, entre otras, cohabitan con la incorporación de extenuantes y rigurosas estrategias de análisis lógico–, deja abierta la posibilidad de señalar como contraparte de ese mismo rechazo la presencia de una actitud de aquiescencia hacia lo que denomino «metafísica no doctrinaria», actitud que se trasunta en las ideas que Wittgenstein vuelca en la parte

final del *Tractatus* –a todas luces, complementadas por aquellas otras que él consignara en la *Conferencia sobre ética*–, y que se articulan en torno a la noción de «lo místico».

El segundo capítulo está integrado por tres bloques expositivos dedicados a presentar aspectos importantes y diversos de la primera gran obra de Wittgenstein. Se desarrollan, en el primero de ellos, consideraciones que aunque probablemente se exponen al ominoso riesgo de ser consideradas banales y en mucho prescindibles estimo necesarias llevar a término en este particular contexto. Se trata de mostrar el carácter singularísimo de esta obra, hecho patente no sólo en el modo, digamos, heroico en que fue concebida, y en las extremas pasiones que ha logrado despertar –ya sea bajo la forma de tributos extrañísimos, ya como manifestación de desembozada inquina–, sino también en la diríase barroca arquitectura de su contenido, rasgos estos que, sin duda alguna, se encuentran en estrecha vinculación con esa textura personal que la filosofía de Wittgenstein ostenta de modo inequívoco. Como se podrá entrever, lo que se busca aquí es insistir en ese jaez peculiar que impregna la reflexión de Wittgenstein, y que la convierte, en el caso específico del *Tractatus*, en una exposición de sus más acendradas obsesiones, una de las cuales, está dada por la certeza de que el hombre, al hablar de cuestiones «límite», lo único que hace es intentar cruzar –infructuosamente– las fronteras del lenguaje representacional. Aun cuando esta convicción no se encuentra presente de manera manifiesta en esta su primera gran obra, sí aparece, digamos, subliminalmente, por lo que su formulación explícita, hecha en un contexto posterior, aquél dado por la lectura de su *Conferencia sobre ética*, en 1930,² no viene sino a

² Dos de enero de 1930 es la fecha que se consigna en la introducción hecha por Manuel Cruz al texto de la *Conferencia sobre ética* en la versión castellana de Fina Birulés (WITTGENSTEIN, 1989). Siendo esta versión la que he considerado en esta investigación, estimo necesario tomar en cuenta dicha fecha. Sin embargo, es conveniente mencionar que, según Brian McGuinness –autor que, así, enmienda un pasado error suyo cometido al referirse a la fecha probable de redacción de aquel escrito, y que también fuera tomada como cierta al momento de su publicación por primera vez en *The Philosophical Review*, en 1965 (WITTGENSTEIN, 1989:31)–, la *Conferencia* habría sido preparada entre septiembre y diciembre de 1929. Guardando concordancia con estas estimaciones, Desmond Lee da como fecha del evento el 17 de noviembre de 1929. (KLAGGE y NORDMANN, 1997:55)

reforzar, tanto como a puntualizar, lo expresado sobre este particular en el *Tractatus*, como habrá ocasión de ver hacia el final de esta investigación.

A continuación, en el segundo de los bloques mencionados, se presenta un panorama bastante general de algunos de los principales problemas abordados en la primera gran obra de Wittgenstein, específicamente aquéllos referidos al mecanismo figurativo que posibilita la representación lingüística del mundo, y esto en la medida en que el principal objetivo de esta investigación no se centra en la exposición pormenorizada de la totalidad del *Tractatus*, sino, como ya quedó dicho, en la temática relativa a la noción de «lo místico». Así pues, tres secciones han sido reservadas para llevar a término esta labor. Por otra parte, y tomando en consideración el brete en que se pone todo aquel que se aproxima al *Tractatus* al constatar que, según lo expresado por su desconcertante penúltimo aforismo, el contenido de la obra estaría conformada, sin más, por enunciados absurdos, la tercera parte de este segundo capítulo, estará dedicada a la exposición, en un tono bastante general, de los términos en que se desenvuelve el debate generado precisamente en torno al estatuto que asumiría el discurso del *Tractatus*. La sucinta exposición de la disputa entre los intérpretes que creen descubrir en la obra de Wittgenstein la presencia de un sinsentido elucidador, concebido como un presunto vehículo de transmisión de verdades inefables –concreción de la llamada interpretación estándar o metafísica–, y aquellos otros –proponentes de la interpretación resoluta– que sostienen sin más miramientos que en el *Tractatus* no puede encontrarse nada distinto de un plano sinsentido, que, por ello mismo, se encuentra al nivel de un simple galimatías, tomará la forma de un balance preliminar de las implicancias que se siguen de la desconcertante propuesta formulada por Wittgenstein, para luego entrar de lleno en la temática que la presente investigación propone como central.

El tercer y último capítulo concentra lo medular de la temática abordada por esta investigación. Este sector, así, se ocupa de desenvolver los argumentos centrales que han de respaldar, espero que de manera convincente, la tesis que me propongo sustentar. En primer lugar, me referiré a la *Conferencia sobre ética*. Esta obra constituye un sólido respaldo de las ideas de tono especulativo que Wittgenstein consignara en las páginas finales del *Tractatus* y que encuentran su epítome en la acaso nunca bien ponderada noción de «lo místico». La idea acerca de que el hombre experimenta siempre una suerte de conato que lo impulsa a ir más allá de los límites impuestos por el lenguaje con sentido, idea que recorre subterráneamente el *Tractatus*, se encuentra no sólo expresamente formulada en aquella conferencia, sino, además, estrechamente relacionada con una experiencia —un evento, digamos, límite—, a saber, el asombro frente a la existencia del mundo, que curiosamente también es mencionada en el *Tractatus* cuando Wittgenstein incorpora la noción de «lo místico» y dice: “No *cómo* sea el mundo es lo místico sino *que* sea”. Es este importante indicio, precisamente, el que fortalece mi opinión en el sentido de que la conferencia sobredicha bien puede ser considerada como una suerte de apéndice del *Tractatus*. Luego, ya en el segundo acápite, he de introducir una digresión —empleo la expresión *excursus* en aras de una siempre deseable pertinencia estilística— a través de la cual convoco la figura del gran Immanuel Kant con el objeto de traer a colación una clave interpretativa de importancia crucial en esta investigación: la idea suya acerca de lo que él llama *metaphysica naturalis*, o la connatural tendencia de la razón humana a buscar inconteniblemente respuestas últimas a los interrogantes capitales de la existencia (aquellos referidos a los asuntos que la metafísica llamada por él dogmática había convertido en objetos trascendentes y presumiblemente abordables en su campo), idea que se encuentra presente en el marco de la primera obra de su período crítico, *Crítica de la razón pura*.

El propósito, al incluir esta digresión, no es otro sino el de hacer patente la semejanza que, según lo estimo, existe entre aquella idea de Kant acerca de la *metaphysica naturalis* como disposición natural de la razón humana hacia lo incondicionado –siempre insatisfecha en términos teóricos– y la idea de Wittgenstein en torno a la infructuosa tendencia humana a cruzar los límites del lenguaje con sentido. El acápite siguiente, último de este capítulo final, precisamente, estará dirigido a defender la tesis merced a la cual sostengo que dicha tendencia asumida por Wittgenstein como típicamente humana bien puede ser equiparada al alcance que concentra la noción de «lo místico», por lo que no sería un dislate hablar aquí de la presencia de una metafísica no doctrinaria, o, lo que vendría a ser lo mismo, de la manifestación no de un presunto cuerpo de conocimientos paradigmáticos y últimos acerca de la realidad, sino del despliegue de una actitud a través de la cual Wittgenstein pone de relieve la presencia de una insoslayable tendencia –y lo digo una vez más– a cruzar los límites del lenguaje con sentido que toma cuerpo en el empeño del hombre de referirse, siempre infructuosamente en términos representacionales, a aquellas cuestiones ante las cuales sólo le resta exhibir una resignada perplejidad. Si de algo estoy convencido, y tarea de esta investigación será presentar los indicios que entretejen los argumentos que soportan una tal convicción, es de que el silencio, los sinsentidos elucidadores perpetrados por Wittgenstein y la noción de «lo místico», lejos de revelarnos algún secreto de la existencia, están en una obra como el *Tractatus* sólo para dar testimonio de los inexorables límites que a nuestra finita condición ha impuesto el azar.

CAPÍTULO I

WITTGENSTEIN, ¿UN ANTIMETAFÍSICO?

1.1. Ludwig Wittgenstein. Esbozo de un retrato espiritual.

En 1958 Karl Jaspers publica su *Autobiografía filosófica*. Un brevísimo texto abre la obra; allí se lee:

El profesor Schilpp me solicitó que relatará cuáles fueron las circunstancias de mi vida que me hicieron tomar el camino del filosofar, en busca de qué lo he recorrido y cuál ha sido el proceso subyacente a la composición de mis escritos. Tarea procedente me pareció ésta para un hombre viejo, por lo menos. (JASPERS, 1964:7)

Y luego agrega: “Pues la filosofía, como obra espiritual, en sus rasgos y sus motivaciones está, después de todo, determinada por las peripecias de una vida”. (JASPERS, *loc. cit.*). De alguna manera, una perspectiva de este tipo es también asumida por William James, a inicios del siglo pasado. En alguna ocasión, escribió al respecto: “Los temperamentos, con sus apasionadas tendencias y oposiciones, determinan a los hombres en sus filosofías, ahora y siempre”. (JAMES, 1984:39)

E incluso ya Fichte, en las primeras décadas del siglo XIX, a su modo, y en clave romántica, se refería a esta vinculación cuando ante su pregunta acerca de qué clase de filosofía ha de escogerse, él mismo respondía: “Ello depende de la clase de hombre que se sea, pues un sistema filosófico no es un ajuar muerto..., sino que está animado por el alma del hombre que lo profese”. (MESSER, 1933: 117)

He querido dirigir la atención de modo especial hacia estos pasajes porque estas sugestivas ideas nos proporcionan el contexto adecuado para partir de la consideración de la estrecha vinculación que resulta plausible establecer entre creación filosófica y vaivenes vitales. Entiendo que estos últimos vendrían a estar dados por aquellos aspectos referidos a los motivos que dirigen la propia vida tanto como por el rumbo que ésta sigue de la mano del peculiar modo de ser de una persona. Y así, pues, situados en este marco de referencia, corresponde ahora llevar al plano concreto estas consideraciones. Pues si en este momento éstas pasan a cobrar particular relevancia es porque nos proponemos colocarlas en relación con la existencia de alguien en quien se manifestó una vinculación de este tipo. Una existencia extraña y no menos fascinante que su propia obra. Una existencia como la de Ludwig Josef Johann Wittgenstein.

Si hubo algo que imprimió un matiz intenso a la obra de Wittgenstein, aquello fue con certeza la irrupción en ella de motivos y obsesiones enraizados en su propia vida. Algún autor, refiriéndose al joven Goethe en su época de *Sturmer*, hablaba de que en esos tiempos el poeta alemán atravesaba por un estado «mercurial» (REYES, 1954:22; 132), haciendo referencia a través de esta expresión al estado de ebullición creativa, así como de frenética y caótica actividad en que se encontraba entonces. Pues bien, esta misma expresión puede ser empleada sin problemas para dar cuenta del vértigo en medio del cual vivía y reflexionaba Wittgenstein. Ese permanente estado mercurial en que vivió marcó a fuego su itinerario en la vida y en la misma y exacta medida le confirió a su filosofía aquel singular registro testimonial, aquel trepidante pulso autobiográfico que ella posee.³ Acaso pensando en sí mismo, en una ocasión

³ Si hay que otorgar crédito a lo expresado por Paul Feyerabend —y no encuentro razón para que ello no sea así—, me permito recomendar la consideración atenta de la opinión que el autor de *Contra el método* comparte con “(...) aquellos que piensan, con razón, que las ideas están elaboradas por hombres y que se las entiende mejor cuanto más se sabe acerca de la psicología de aquel que las produce”. (FEYERABEND, 1993:126). En el caso de Wittgenstein, por lo que acabo de sugerir, a saber, que su filosofía resulta ser indesligable de las vicisitudes de su vida y a un tiempo de los rasgos que definen su

Wittgenstein escribiría: “Cuando se dice a veces que la filosofía de un hombre es cuestión de temperamento, hay en ello una verdad”. (WITTGENSTEIN, 1995:59-60)

Lo que distingue a Wittgenstein, por ello, no es tanto el grado que alcanza su dedicación a la reflexión, a la tarea filosófica –sin dejar de lado el hecho de que su entrega fue total–, pues, después de todo, y bien miradas las cosas, los grandes pensadores del pasado consagrados como tales por el tiempo y la memoria de los hombres a lo largo de la historia de la filosofía ostentan dicha condición, justamente, por haber dedicado sus mejores esfuerzos a cultivar el quehacer filosófico. Más bien, lo que convierte en singular el itinerario intelectual de un filósofo como Wittgenstein es el carácter marcadamente personal que asume su entrega a la labor de pensar, pues ésta, al encontrarse inseparablemente ligada a profundas y obsesivas preocupaciones existenciales, determina la apertura de un espacio difuso en que resulta prácticamente imposible distinguir entre su vida y su obra.⁴ La vehemencia con que abordaba los

bullente temperamento, lo expresado por Feyerabend pasa a ser una exigencia de primer orden. Como es fácil de notar, la idea acerca de la necesidad de abrir la presente investigación con el desarrollo de esta temática reposa en esa convicción. Quizá valga la pena mencionar, a tenor de esto, el parecer de Michel Foucault respecto a la indesligable vinculación que en un escritor se da entre vida y obra: “Me parece que (...) quien es escritor no sólo hace obra en sus libros (...) sino que su obra principal es, en última instancia, él mismo durante el proceso de escribir sus libros” (MILLER, 1996:28). Y refiriéndose a Foucault, James Miller, estudioso de su obra, hace una acotación que en este contexto resulta sin duda particularmente oportuno, pues *mutatis mutandi* aquella puede ser formulada en relación con Wittgenstein dado el acusado curso autobiográfico que siguió su itinerario filosófico. Miller pone de relieve la profunda necesidad de tomar en cuenta todos aquellos aspectos que forman parte de la vida de un pensador al momento de evaluar su obra. Cito *in extenso*: “(...) Foucault era el tipo de pensador que actuaba sus ideas en su propia odisea personal; en sus escritos, por supuesto, pero también en su vida. Hostil al ideal enciclopédico en las ciencias humanas y a la pretensión trascendental en la filosofía, Foucault no dejó tras él una crítica sinóptica de la sociedad, un sistema ético, una teoría comprehensiva del poder, ni siquiera (a pesar de la creencia en contrario) un método histórico de validez general. ¿Qué valor tiene entonces, en realidad, su obra? ¿qué puede significar para nosotros? ¿cómo se la puede usar? Como sabía muy bien Foucault, una respuesta nueva a este tipo de preguntas sólo puede reforzar las “enigmáticas costuras” que atan “la obra y el autor”. La clave para comprender la obra de un filósofo, como él mismo concedió cerca del final de su vida, es estudiar su “ethos”. Y para iluminar la índole de este ethos y conjurar el universo imaginativo de “aquel que dice ‘yo’”, hace falta examinar una gama muy amplia de indicios: no sólo los libros y ensayos del escritor, sino también sus conferencias y entrevistas, sus borradores y anotaciones, sus diarios privados, (...) la impresión que dejó en estudiantes, los recuerdos que compartió con amigos, incluso la información disponible sobre sus preferencias sexuales”. (MILLER, 1996:27-28)

⁴ K. T. Fann dice al respecto: “Wittgenstein era un pensador apasionado, para quien los problemas filosóficos aparecían en forma de angustiosos problemas «personales» (...) Leer sus diarios filosóficos es

problemas que lo acuciaban era un rasgo presente de manera permanente en él. Y en consonancia con esta constatación, el hecho de que durante toda su vida el empeño de consolidar una existencia signada por la integridad moral haya ocupado un lugar de privilegio en medio de sus preocupaciones, quizá haya sido el factor determinante para que su primera filosofía —a despecho del exiguo espacio textual dedicado a la cuestión ética, inversamente proporcional a las consecuencias vitales que se desprenden de sus planteamientos— adquiriera esa textura práxica que convierte en imposible la tarea de desgajarla de la dimensión personal. El *Tractatus*, en efecto, es el más claro indicio de que ese tipo de preocupaciones eran centrales para Wittgenstein.⁵ La carta escrita a Ludwig Von Ficker en 1919, cuando ambos trataban lo concerniente a la posible publicación de la obra, es un contundente testimonio de ello. Volveremos sobre este punto en su debido momento.

Es sabido que el frenético ritmo de sus pensamientos alcanzaba cadencias que rozaban los límites de la depresión, de la desesperación y aun de la locura. Con todo, no diremos que fue el único filósofo cuya vida y obra manifiestan estos insólitos rasgos. Pero sí que fue uno de los más caracterizados y paradigmáticos miembros de esa estirpe de pensadores para los cuales la filosofía es una cuestión —y esto no es una exageración— de vida o muerte:⁶

(...) Wittgenstein cultivó la filosofía con intensidad, pasión y genio. Es más, se dedicó íntegramente a ella; la filosofía era su vida. Toda idea

tanto como ver a Laocoonte debatiéndose con la serpiente. La filosofía era una obsesión para Wittgenstein (...)" (FANN, 1992:127)

⁵ En lo que atañe a esto, convendría traer a colación un parecer que sin duda resulta ser pertinente en este contexto: "La importancia de la ética en el *Tractatus* no es, ciertamente, casual; a nivel personal Wittgenstein fue un hombre profundamente preocupado durante toda su vida por el problema ético, y quienes lo conocieron son unánimes en destacar la rectitud de su conducta. (...) Así, pues, la preocupación ética fue en Wittgenstein previa al interés lógico, y no sólo en importancia sino probablemente también en el tiempo". (LÓPEZ, 1986:86).

⁶ En una carta dirigida a Russell llega a decir: "¡Pido a Dios que tuviera más poder de comprensión y que todo, por fin, se me esclareciera: de otro modo ya no puedo seguir viviendo!" (FANN, 1992:127, nota 20)

filosófica en la que pudiera penetrar más intensamente y todo problema filosófico cuya solución resultase posible a fuerza de superior meditación no eran, para él, simple materia de trabajo, no podía considerarlos como algo indiferentemente susceptible de mejor o peor tratamiento; descuidarlos hubiera sido, de acuerdo con este talante suyo, traición a su propia vida; no dedicar todo su esfuerzo a ellos le habría parecido pecado. (HARTNACK, 1972:30)

Esta radicalidad de su actitud, de palmaria connotación moral, tiene su origen en su permanente obsesión por llegar a ser una persona decente. La búsqueda de la decencia era el pilar que daba sustento al ejercicio de su labor filosófica y a su vida. Más adelante, en el marco de este mismo acápite, habrá ocasión de ocuparnos con más detenimiento de este aspecto.

Bastará decir por ahora que al hurgar en la vida de Wittgenstein es natural constatar el apasionamiento y la convicción con que se entregaba a cualquier labor por insignificante o majestuosa que ésta fuera. El absoluto compromiso que para él suponía hacerse cargo de una tarea estaba relacionado íntimamente con su severa concepción del deber; aquella búsqueda de la decencia a la que acabamos de hacer mención líneas arriba, y que por momentos llegaba al paroxismo, era, precisamente, la cabal expresión de esta concepción. De allí que ocuparse del cuidado del jardín en un monasterio, desempeñarse como maestro de escuela en una zona rural, hacer filosofía en una selecta universidad inglesa, o arriesgar su vida como voluntario en una guerra, considerados a la luz de la exigencia moral que supone el cumplimiento de una obligación, eran asuntos en los que Wittgenstein ponía el mismo tesón. Por eso, valdría la pena reiterarlo: con respecto a él, referirse a su tumultuosa vida es en buena cuenta lo mismo que adentrarse en los oscuros aunque bien cimentados senderos de su itinerario filosófico. Este singular entrecruzamiento dado entre sus reflexiones filosóficas y su biografía queda sintetizado en lo que alguna vez escribió: “La alegría por mis pensamientos es la alegría por mi propia y extraña vida”. (WITTGENSTEIN, 1995:62)

Ludwig Wittgenstein creció en medio de un ambiente familiar en que fue común vivir de cerca algunas de las más acendradas manifestaciones del arte. Karl Wittgenstein, padre del filósofo, en algún momento, llegó a actuar como mecenas de algunos artistas. Es así como, por mencionar algo, brindó apoyo económico al grupo de jóvenes pintores que, encabezados por Gustav Klimt, rompieron con la Academia de las Artes Plásticas. Que este talentoso artista vienes, además, haya pintado el retrato de Hermine, una de las hermanas de Ludwig, nos da una idea del cercano trato que los Wittgenstein habían establecido con él (BAUM, 1988:44). Pero, sin duda, fue la música la actividad que se cultivó con especial interés. Sus padres conocían de cerca a compositores de la talla de Johannes Brahms, Gustav Mahler y Joseph Labor. Estos destacados músicos concurrían asiduamente a la mansión de los Wittgenstein. Otro célebre músico, amigo de la familia, fue Mauricio Ravel, quien incluso creó una composición especialmente para el hermano de Ludwig, Paul. Era éste un eximio concertista de piano que llegó a granjearse el respeto y la admiración de los círculos amantes de la música; ni siquiera la dolorosísima circunstancia de haber perdido el brazo izquierdo durante la guerra del catorce pudo truncar su carrera como músico. Del mismo modo, su madre, Leopoldine Kalmus —Poldy para los más allegados—, ejecutaba con virtuosismo ese instrumento. El mismo Ludwig se familiarizó con el clarinete durante la época en que se dedicó a la labor de maestro. Es sabido que estando en Puchberg desempeñando dicha labor, el menor de los Wittgenstein solía tocar ese instrumento durante la noche en la pequeña y austera habitación que ocupaba. Dicho sea de paso, estas veladas musicales, solitarias en un principio, pronto dejaron de serlo, pues Wittgenstein conocería a Rudolf Koder, un humilde profesor de música que resultó ser un talentoso pianista, y, posteriormente, a un trabajador de la mina local, Heinrich Postl, con quienes pasó a reunirse con cierta frecuencia para interpretar sus piezas favoritas

(BARTLEY III, 1987:139). La amistad con ambos se prolongaría hasta la muerte de Wittgenstein, en 1951.

El fuerte influjo que significó el cultivo en la familia de esta exquisita afición moldearía de manera muy definida el espíritu de Wittgenstein. A lo largo de toda su vida la música sería uno de sus principales referentes. Algunas veces en el curso de sus reflexiones acerca de temas filosóficos solía establecer analogías en base a ideas que se referían directamente, y de modo bastante inusual, a aspectos musicales. Así, en algún momento escribió: “La melodía es un tipo de tautología, se autoclausura, se autosatisface” (WITTGENSTEIN, 1986:72). Otra idea –tan peregrina y sugestiva como la anterior– pone de relieve el desborde de aquella sensibilidad musical y su proyección más allá de los linderos puramente artísticos: “Los temas musicales son en cierto modo proposiciones. De ahí que el conocimiento de la esencia de la lógica lleve al conocimiento de la esencia de la música” (WITTGENSTEIN, *loc. cit.*). En otra ocasión, luego de escribir una línea melódica en un pentagrama, apuntó en su cuaderno de notas: “Esto sería el final de un tema que no conozco. Se me ocurrió hoy al reflexionar sobre mi trabajo en filosofía y decirme: «I destroy, I destroy, I destroy»” (WITTGENSTEIN, 1995:61-62). Curiosamente, un año antes de escribir esto, había anotado:

Pienso a menudo que lo máximo que me gustaría conseguir sería componer una melodía. O me extraña que teniendo ese deseo nunca se me haya ocurrido una. Pero después he de confesarme que es imposible que alguna vez se me ocurra una, porque para ello me falta algo esencial o lo [sic] esencial precisamente. Por eso esta idea me ronda la cabeza como un ideal tan alto, porque entonces casi podría sintetizar mi vida, por decirlo así, y podría tenerla ahí, cristalizada. (WITTGENSTEIN, 2000:26-27)

Al compás de estas consideraciones, es lícito afirmar que no es por puro azar que en el *Tractatus*, al momento de abordar lo concerniente a la esencial relación que se establece entre el carácter figurativo de la proposición y el escorzo del mundo que

potencialmente ésta representa,⁷ Wittgenstein recurriera a símiles que involucran elementos vinculados con la música. En uno de esos pasajes, que podría considerarse el más plástico de este segmento, señala: “El disco gramofónico, el pensamiento musical, la notación musical, las ondas sonoras, están todos entre sí en esa relación interna figurativa que se da entre lenguaje y mundo”. (WITTGENSTEIN 1987:53)

Estos fragmentos de sus reflexiones nos permiten advertir hasta qué punto algunas de sus observaciones en torno a temas de cariz filosófico y aun la visión acerca de su propia vida fueron modeladas por su peculiar y específico sentimiento hacia la música, y que, en líneas generales, se encuadra dentro del marco de una aguda sensibilidad estética.

Pues, en efecto, además de la música, que era la dimensión artística que suscitaba en Wittgenstein una mayor exaltación de su sensibilidad, rayana en el deleite extático, también ejercía fascinación en él la obra de algunos de los grandes poetas de lengua alemana. Goethe, Schiller, Mörike y Lessing fueron autores a los que volvía una y otra vez. Solía hablar con vivo entusiasmo de Gottfried Keller, Grillparzer y de Lenau. En relación con este último, apreciaba especialmente su *Fausto*, con cuyo personaje principal se sentía profundamente identificado. (WITTGENSTEIN, 1988:50).

A propósito de esto, quizá valdría la pena traer a colación un dato que considero curioso. Volviendo una vez más al *Tractatus*, en esta obra, señaladamente en el aforismo 4.014 —el mismo que ya fue aludido hace poco—, Wittgenstein menciona a los personajes de un cuento de los hermanos Grimm, intitulado *Los jóvenes de oro*.⁸ Es de

⁷ Las analogías empleadas por Wittgenstein y relacionadas con elementos pertenecientes al ámbito musical abarcan el espacio textual situado entre el aforismo 4.011 y el 4.0141.

⁸ Wittgenstein tenía en especial estima al escritor Paul Ernst precisamente por el epílogo que éste había escrito para su edición de los cuentos de los hermanos Grimm. En dicho epílogo, el escritor alemán se refería a las confusiones que se producen en el ámbito del lenguaje al tomar literalmente —proceder vitando— las imágenes y los modos de expresión intuitivos. Fue tal la impresión que causó en Wittgenstein esta idea que, al parecer, consideró la posibilidad de mencionar a Ernst en el prólogo del *Tractatus* en una futura edición. (WITTGENSTEIN, 2000:175)

pensar que la cercanía que sentía hacia la creación literaria lo llevó a decidir ilustrar sus ideas en lo que atañe a ese punto específico del *Tractatus* recurriendo a la mención de los personajes de un cuento. Un cuento que, por cierto, había de ser, casi con certeza, uno de los muchos que luego relataría con candoroso entusiasmo a sus pequeños alumnos en las aldeas de la Baja Austria (WITTGENSTEIN, 2001b:82, nota 7). Y esto dado así porque un propósito que se proponía cumplir como maestro –al lado de aquel otro, a saber, acercar el evangelio a sus futuros pupilos– era el de leerles cuentos de hadas a los niños. “Eso me complace y alivia mi tensión” (MONK, 1994:185), le diría a Paul Engelmann, uno de sus más entrañables amigos, al referirse a lo que tenía en mente hacer.

Asimismo, su decisión de repartir cien mil coronas, poco antes del desencadenamiento de la Primera Guerra Mundial, entre los más destacados artistas austriacos, entre quienes se encontraban varios ensayistas, dramaturgos y poetas, constituye un claro y rotundo testimonio de su especial sentir hacia la literatura de modo particular, y hacia el arte en general.

En relación con esto, Engelmann se refería así al positivo influjo que recibió de su gran amigo Ludwig: “(...) la literatura fue el campo espiritual en que mayores estímulos recibí de Wittgenstein, por la impresión perdurable que en mí dejaron las conversaciones que tuve con él”. (BAUM, 1988:50)

León Tolstoi era otro de los escritores por el que Wittgenstein guardaba una enorme admiración. Durante su primera etapa de permanencia en el frente, en Galicia, leyó una de las obras del escritor ruso con exaltada devoción. Tal libro era el *Resumen del Evangelio*, y fue el único que pudo conseguir en una librería de la ciudad durante uno de sus permisos militares. Esta obra lo conmovió de tal modo que se refería a él

como su «talismán» (WITTGENSTEIN, 1991:69).⁹ De la misma manera, un relato de ese mismo escritor, *Chadschi-Murat*, lo impresionó notablemente. A Russell le escribe en el verano de 1912: “Acabo de leer «Chadschi-Murat» de Tolstoi. ¿Lo ha leído usted? Si no, debe hacerlo porque es *maravilloso*” (WITTGENSTEIN, 1979:22). Y a Norman Malcolm, discípulo y amigo suyo, le obsequió esta misma obra. En una carta le dice sobre este libro: “Espero que saques mucho de él, porque hay mucho dentro de él” (MALCOLM, 1969:53). Y sobre Tolstoi, señala: “He aquí un hombre de verdad que tiene derecho a escribir”. (MALCOLM, *loc. cit.*)

La afirmación de Wittgenstein acerca de que Tolstoi era «un hombre de verdad» al parecer apunta a enfatizar la valía moral del escritor ruso. Un indicio de que su observación iba en esa dirección lo tenemos en lo que nos transmite Malcolm: “Una observación típica que hacía Wittgenstein al referirse a alguien notablemente generoso o amable era «es un ser humano»”. (MALCOLM, 1969:67). Al parecer, la especial estima que despertaba en Wittgenstein la obra de Tolstoi se debía justamente a que en ella se mostraba aquella dimensión inefable del valor ético a través de sencillos relatos. Pues, en efecto, la alusión de Wittgenstein no indicaría sino que en su obra ese vínculo entre creación artística —en este caso, creación literaria— y valor moral aparece de modo indisoluble. Por ello, es aquí donde acaso quepa cifrar una de las razones de aquella identificación entre ética y estética que Wittgenstein menciona en el *Tractatus* (WITTGENSTEIN 1987:177). Como bien señalan Janik y Toulmin:

La enseñanza de la ética no deriva de argumentos, sino que suministra ejemplos de conducta moral; ésa es la misión del arte. Cúmplenla los

⁹ Durante el segundo año de la guerra del catorce, y luego de recibir una desesperada carta del editor Ludwig von Ficker, quien se encontraba luchando en otro regimiento del ejército austro-húngaro, Wittgenstein como respuesta le escribirá: “Vive usted, como si dijéramos, en la oscuridad, y no ha encontrado la palabra salvadora. Y si yo, que en esencia soy tan distinto de usted, le diera algún consejo, podría parecer una necedad. Sin embargo, voy a aventurarme a ello. ¿Conoce usted el Resumen del Evangelio de Tolstoi? Hubo un tiempo en que este libro me mantuvo virtualmente vivo. ¿Por qué no ha compra el libro y lo lee? Si no lo conoce, entonces no puede ni imaginarse el efecto que puede ejercer sobre una persona” (MONK, 1994:135)

cuentos del viejo Tolstoi; en ellos se explica qué es religión mostrando cómo vive su vida el hombre verdaderamente religioso.
(WITTGENSTEIN, 1974:250-251)

Llegados a este punto, y tomando pie en esta mención a lo ético, es conveniente referirnos sin más demora a este aspecto que había quedado pendiente.

Unido a aquel depurado sentimiento estético, Wittgenstein manifestaba una profunda preocupación por las cuestiones morales. Y no se trataba, como es de suponer en él, de un tipo de preocupación teórica, meramente conceptual, sino de un interés vital que se traducía en un alto sentido del deber. Éste era un rasgo que lo definía plenamente. Wittgenstein daba muestras de un fervor obsesivo hacia el cumplimiento de lo que él asumía, según el caso, como su obligación. Esta vocación por el deber, por cierto, en algunos momentos de su vida, y a raíz del excesivo celo que ponía en su recta observancia, hubo de desembocar en la expresión de pensamientos recurrentes teñidos de un sombrío matiz suicida. Lo mismo era para él actuar transparentemente en medio de la cotidianidad de la vida, en los medios académicos –que, dicho sea de paso, detestaba– o en un escenario tan espeluznante como el de una guerra. El extremo a que llegó en algún momento esta suerte de exacerbado rigorismo kantiano es realmente sobrecogedor: “No tengo miedo a que me maten (...)”, había de escribir en su diario, durante su permanencia en el frente, “(...) pero sí a no cumplir correctamente mi deber” (WITTGENSTEIN, 1991:53). La búsqueda de la decencia constituía para él un verdadero imperativo. La guerra le daría la ocasión de situarse a sí mismo en el límite último de cualquier posibilidad, aquel límite que compromete el ser mismo bajo la amenaza extrema de su potencial aniquilación. En efecto, la muerte, desde su grave perspectiva, se presentaba como la circunstancia que acaso le permitiría alcanzar esa integridad moral que para Wittgenstein era el ideal de toda vida. Así, anotó en su diario: “Ahora se me presentará la ocasión de ser una persona decente, pues me enfrento cara a

cara a la muerte” (WITTGENSTEIN, 1991:55). La cultura del genio que Otto Weininger contribuiría a poner en circulación en la Viena de entonces, y cuya génesis se remonta a la obra de los pensadores románticos, está presente, sin duda, en el modo en que Wittgenstein enfrentaba estos problemas. El logro de una vida signada por la integridad ética, tenía el carácter, tal como lo expone Weininger, de una obligación absoluta que había de nacer como producto de una imposición del hombre a sí mismo, el cual, al actuar de esa manera alcanzaba, por eso mismo, la condición de genio. Entereza moral y genialidad son aspectos indisolublemente asociados en el ideario de Weininger.¹⁰

Bajo este modo de ver las cosas, Wittgenstein asumía plenamente la convicción de que una auténtica reflexión filosófica debería conducir necesariamente a un enriquecimiento en el plano moral. Este convencimiento puede ser advertido en el amargo reproche, que bajo la forma de una pregunta, le hiciera a su amigo Norman Malcolm a través de una carta, luego de una discusión que entablaron cierta vez en torno al carácter nacional británico. En ella le lanza una acerba interrogación:

(...) ¿de qué sirve estudiar filosofía si todo lo que sacas de ello es poder hablar con cierta plausibilidad acerca de algunas abstrusas cuestiones de lógica, etc., sin que mejores tu modo de pensar en lo que se refiere a las cuestiones importantes de la vida cotidiana (...)? (MALCOLM, 1969:51)

El permanente cuestionamiento a que Wittgenstein se sometía, consecuencia directa de su azorada búsqueda de decencia, lo convertían en un censor implacable de sí mismo. Para él lo más duro —al tiempo que lo más importante— era «volver a sí una y

¹⁰ Considérese, a título de ejemplo, las siguientes afirmaciones de Weininger: “(...) la genialidad es la *suma moralidad*. El hombre superior no es únicamente el más fiel a sí mismo, aquel que nada olvida, el que odia en grado sumo el error y la mentira (...). *El genio es sobre todo una elevada forma de existencia, no sólo intelectualmente sino también moralmente, y revela en su verdadero sentido la idea de la humanidad (...)*” (WEININGER, 1945:238). “Genialidad es suprema moralidad, y por esto deber de todos. El hombre llega a ser genio mediante un *supremo acto de la voluntad en el que afirma en sí el mundo entero*. La genialidad es algo que el “hombre genial” se ha *incorporado*; es la tarea más gravosa y el mayor orgullo, la mayor infelicidad y el sentimiento más alto que es posible a un hombre. Aunque parezca paradójico el hombre es genial cuando *quiere* serlo”. (WEININGER, 1945:239).

otra vez».¹¹ Que esto era así, queda testimoniado por el énfasis que, al momento de referirse a dos distintos tipos de problemas, coloca sobre aquéllos concernientes al ámbito personal, ámbito en que se impone la necesidad de cuestionarse a sí mismo:

Sé que es difícil pensar bien acerca de la «certitud», «probabilidad», «percepción», etc. Pero aún lo es más, si es que es posible, pensar, o tratar de pensar, realmente, honestamente acerca de tu vida (...) y el problema está en que pensar en estas cosas no es emocionante, sino netamente desagradable, muchas veces. Y por desagradable es precisamente importantísimo. (MALCOLM, 1965:51)

Esta preocupación de naturaleza moral, permanente a lo largo de su vida, y de modo señalado la imperiosa necesidad de llevar a término un esclarecimiento práctico antes que teórico, vital antes que conceptual, era puesta al descubierto, del mismo modo, ya mucho antes, en una carta dirigida a Bertrand Russell, en junio o julio de 1914, cuando decidió interrumpir brevemente su aislamiento en Noruega:

(...) en lo profundo de mí hay un perpetuo bullir, como en el fondo de un géiser, y mantengo la esperanza de que se produzca una erupción de una vez por todas, de modo que pueda convertirme en una persona diferente. Hoy no puedo escribirte nada sobre lógica. Quizá tú consideres esta meditación sobre mí mismo como una pérdida de tiempo, ¡pero no puedo ser un lógico antes que un ser humano! *Con mucho*, lo más importante es ajustar cuentas conmigo mismo. (WITTGENSTEIN, 1979:57)

El resquemor expresado por Wittgenstein, y originado por su sospecha en relación con el poco valor que Russell le podría adjudicar a su honda preocupación acerca de su mejoramiento a nivel humano –contra lo que podría pensarse– no era gratuito. Antes de escribirle esta carta, Wittgenstein ya había caído en la cuenta de la

¹¹ El entrecomillado nos remite a una idea que Friedrich Nietzsche incorporara en *Más allá del bien y del mal*. La he traído a colación porque considero que la manera en que Wittgenstein sentía la filosofía, a saber, como un compromiso crucial con la propia vida, y, por ello mismo, como la expresión exasperada de un agónico esfuerzo de autoesclarecimiento, queda, como tal, magistralmente retratada en el pasaje que contiene dicha frase. Dice Nietzsche: “Un filósofo: es un hombre que constantemente vive, oye, sospecha, espera, sueña cosas extraordinarias; alguien al que sus propios pensamientos le golpean como desde fuera, como desde arriba y desde abajo, constituyendo *su* especie peculiar de acontecimientos y rayos; acaso él mismo sea una tormenta que camina grávida de nuevos rayos; un hombre fatal, rodeado siempre de truenos y gruñidos y aullidos y acontecimientos inquietantes. Un filósofo: ay, un ser que con frecuencia huye de sí mismo, que con frecuencia tiene miedo de sí, –pero que es demasiado curioso para no «volver a sí» una y otra vez”. (NIETZSCHE, 1983:250)

enorme distancia espiritual que mediaba entre ellos. Así, ya en enero de ese mismo año, le escribía a Russell:

Durante la última semana he pensado mucho sobre nuestra relación y he llegado a la conclusión de que realmente no armonizamos. Esto no es un reproche ni para ti ni para mí. Pero es un hecho. A menudo hemos tenido conversaciones tirantes cuando surgen ciertos temas. Y la tirantez no fue consecuencia del mal humor por una parte u otra, sino de enormes diferencias en nuestras naturalezas. (WITTGENSTEIN, 1979:52)

Y poco después, en marzo, se reafirmaba en lo dicho, adoptando, por lo demás, un tono más áspero, a través del cual radicalizaba su actitud hacia las diferencias entre él y Russell, las cuales cada vez se manifestaban con mayor intensidad:

Lo principal, debo decírtelo nuevamente, es que nuestras disputas no surgen *meramente* de razones externas, como la nerviosidad o el exceso de fatiga, sino que están –al menos de *mi* parte– profundamente arraigadas. Tal vez tengas razón al decir que *nosotros* no somos *tan* diferentes, pero *nuestros ideales* no pueden serlo más. Y esta es la razón de que no hayamos podido, ni podamos *jamás* hablar de nada en lo que estén implicados nuestros juicios de valor sin volvernlos hipócritas o reñir. *Creo que esto es indiscutible (...)*. (WITTGENSTEIN, 1979:54)

El mejoramiento espiritual, sea lo que fuere que a la postre esto signifique, constituye, ya digo, un aspecto de medular importancia para Wittgenstein. Estos pasajes de las cartas escritas a Bertrand Russell dejan expresa constancia de esta recurrente preocupación. Por cierto, creo que es importante no perder de vista, además, la trabazón existente entre tal preocupación y su concepción de la ética como la expresión del deseo de decir algo acerca del sentido último de la existencia. En buena cuenta, considero que no sería un dislate afirmar que en la medida en que Wittgenstein pretendía vivir una vida «buena», ese intento manifestaba, en última instancia, la búsqueda de aquel sentido, el sentido último de la existencia. Al ser imposible disertar en términos descriptivos en torno a cuestiones éticas, y, por esto mismo, si el intento por sentar teorías éticas está condenado al fracaso, entonces quizá desde su perspectiva la única manera de alcanzar ese inasible sentido fuera posible sólo a través del compromiso con

la vida, con la acción, con los demás, compromiso hecho ostensible a través de los propios actos.¹² El sentido de la vida, quizá podría decirse, es un asunto que se desentraña viviendo.

Es casi seguro que en esa época –la primera época de Cambridge–, aún no desarrollara a cabalidad esa idea a la que me he referido antes. Sin embargo, es claro que sus preocupaciones de naturaleza moral, además de su especial sensibilidad, determinarían, en un momento de aguda crisis, como el que vivió durante la guerra –y que fue finalmente una suerte de catalizador–, la gestación de aquellas ideas referidas al aspecto ético, de importancia central en el contexto de lo que él denomina «lo místico», las que luego serían sugestiva y lacónicamente planteadas en el *Tractatus*.

Pero volviendo a su relación con Russell, convendría puntualizar al menos una cuestión. Que el aspecto ético se revele como la dimensión en que Wittgenstein proyectaba mayor interés, no significa en modo alguno que para Russell aquello careciera de importancia o ésta fuera escasa. Lo que sucede es que el rigorismo de Wittgenstein aparecía como tal en función de los ideales que éste asumía. El propio Wittgenstein lo expresa de modo claro en uno de los pasajes que hemos citado. El hecho de volver la mirada hacia sí mismo le imprime un especial significado a su visión. De modo que tal vez sea acertado decir que lo que era fundamental para uno no lo era tanto para el otro.¹³ El compromiso moral de Russell era de otro tipo; sus luchas a nivel

¹² A la luz de estas consideraciones, es perfectamente posible afirmar que la búsqueda del momento culminante en que enfrentaría a la muerte, cuando Wittgenstein se encontraba en el frente, no responde a un impulso basado en una condición rayana en lo insano, vanamente audaz y temeraria, sino que expresa la búsqueda del «sentido último de la vida», y como tal bien puede ser considerada –si seguimos de cerca el particular planteamiento elaborado por Wittgenstein en la conferencia de 1930– una búsqueda ética. Si no, veamos lo que anotó en sus diarios: “Tal vez mañana me incorpore a los exploradores, a petición mía. Entonces comenzará para mí la guerra. ¡Y puede ser que también la vida! Tal vez la cercanía con la muerte me traiga la luz de la vida”. (WITTGENSTEIN, 1991:147). Y algunos días después: “Es la muerte, y no otra cosa, lo que da su significado a la vida” (*ibíd.*, 149).

¹³ El siguiente texto arroja más luz sobre el particular. Acerca de los caracteres morales de estos dos en algún tiempo entrañables amigos, escribe Monk: “Resulta típico de sus actitudes fundamentalmente opuestas, por ejemplo, que Russell, incluso en esa época [alrededor de 1912, cuando su romance con Ottoline Morrell lo mantenía en un estado de especial arrobación], quizá la más introspectiva de todas las

político, la óptica liberal desde la cual observaba el problema de la liberación femenina, el ataque frontal a los prejuicios en torno a la educación, la defensa del individuo sobre cualquier intento de limitar su libertad son la muestra más patente de ello. En el caso de Wittgenstein, su compromiso era consigo mismo: estamos, pues, frente a un individualismo ético absoluto como bien lo hacen notar Janik y Toulmin (JANIK y TOULMIN, 1974:311). En efecto, aquello de «ajustar cuentas conmigo mismo» no es meramente una frase anecdótica; antes bien, se trata de un aserto que expresa de modo rotundo el cariz intimista de su preocupación moral. Y es este rasgo, una vez más, el que lo vincula de manera inequívoca a la actitud asumida en el ámbito de la ética por Otto Weininger, aquel autor vienés a quien había leído con sumo interés.¹⁴ Un pasaje que nos puede proporcionar una idea en torno a la cercanía que en relación con esta cuestión se manifiesta entre estos dos autores se encuentra en *Sexo y carácter*; allí sentencia Weininger: “Verdad, pureza, fidelidad y sinceridad respecto a uno mismo: ésa es la única ética imaginable”. (REGUERA, 1994:19)¹⁵

suyas, creyera que mantener la propia calma dependía de tener «un gran propósito en la vida al que ser fiel»; es decir, buscaba fuera de sí mismo algo que le sostuviera. Por el contrario, era típico de Wittgenstein insistir en la posibilidad de mantenerse incorrupto apoyándose enteramente sobre el propio yo, sobre las cualidades que uno encontraba en su interior. (...) De este modo, no son las cuestiones externas las que deben causarnos la mayor preocupación, sino las del yo. (...) Por tanto no ha de ser sorprendente que apareciera cierta frustración e incompreensión por ambas partes” (MONK, 1994:64-65). Asimismo, resulta perfectamente compaginable con esta perspectiva ética centrada en sí mismo una brevísima pero contundente reflexión que trasladaría, alrededor de 1944, a uno de sus cuadernos de notas: “Revolucionario será aquel que pueda revolucionarse a sí mismo”. (WITTGENSTEIN, 1995:96)

¹⁴ Acerca de este genial pensador vienés, Wittgenstein le diría a Anscombe en algún momento: “(...) fueran cuales fueran sus defectos era un hombre que realmente escribía acerca de sus problemas” (MONK, 1994:453)

¹⁵ Ha sido simplemente una cuestión que podría ser atribuida a escrúpulos estilísticos —la traducción de Reguera me parece mejor articulada— la que me decidió a remitir al lector a esta fuente. Creo conveniente, de todos modos, dejar constancia del lugar en que se puede hallar la cita original en su versión en español: Weininger, Otto, *Sexo y carácter*, Buenos Aires, Losada S.A., 1945, 2da. edición, p. 211.

Esta substancial diferencia entre el individualismo moral de cuño liberal adoptado por Russell y el individualismo moral absoluto de ecos estoicos¹⁶ asumido por Wittgenstein radica en la actitud mantenida por cada uno de ellos ante la vida: “Todo ello tiene que ver (...) con una cuestión quizá más profunda, y en la que Engelmann pone mucho énfasis: la diferencia entre intentar mejorar el mundo e intentar mejorarse a uno mismo”. (MONK, 1994:205)

Los contornos estoicos del individualismo de Wittgenstein se ponen de relieve precisamente en esa actitud de retraimiento espiritual en virtud de la cual las preocupaciones en torno al mejoramiento social pasan a un segundo plano, o, en otros términos, se subordinan al trabajo de perfeccionamiento moral sobre sí mismo. Lo dicho por Wittgenstein a Heinrich Postl, amigo suyo de la época de Puchberg, ilustra muy bien lo que acabo de señalar: “(...) cuando una vez Postl le comentó que deseaba mejorar el mundo, Wittgenstein le replicó: «Pues mejórese a usted mismo; eso es lo único que *puede* hacer para mejorar el mundo”. (MONK, 1994:207). A esto se podría añadir lo que comentó en una ocasión Fania Pascal, quien diera algunas clases de ruso a Wittgenstein, sobre la decisión de éste de visitar la que en ese entonces era la URSS: “En mi opinión, su interés por Rusia tenía más que ver con las enseñanzas morales de

¹⁶ En la introducción a *Lenguaje y soledad*, de Ernest Gellner, Vicente Sanfélix efectúa una interesante distinción entre el individualismo de corte tractatusiano y el individualismo de filiación liberal; refiriéndose a la filosofía del *Tractatus*, apunta: “Ésta es, sin duda, individualista; pero de un individualismo que no es el de la tradición liberal moderna, sino el individualismo de otra tradición filosóficamente mucho más antigua: el individualismo renunciante, extramundano, el individualismo, de por ejemplo, la tradición estoica, que persigue el distanciamiento del mundo para que en la distancia se pierda la furia y el ruido de sus hechos (...) Lejos del espíritu transformador (...) que caracteriza el individualismo liberal, el del *Tractatus* recomienda la aceptación del mundo, del destino, pues la felicidad no puede depender de cambiar algunos de los hechos que lo integran, sino de obtener una relación diferente con el conjunto del mismo”. (GELLNER, 2002:17). La renuncia y la aceptación del destino, características definitorias de la moral estoica, están presentes permanentemente en Wittgenstein. Para tener una idea de esto, sólo bastaría revisar algunas de las reflexiones que consigna en sus diarios, y que Wittgenstein permanentemente intentó traducir a un plano práctico a lo largo de su vida. Por ejemplo, véase WITTGENSTEIN, 1991:71, 85 y 121; además, WITTGENSTEIN, 1986:128, 137 y 126. Jacobo Muñoz, del mismo modo, pergeña algunas ideas en esta misma dirección: “Wittgenstein (...) elaboró con el más intenso de los laconismos lo que tal vez cabría llamar una *ética privada de la integridad personal*, de la fidelidad al deber para con uno mismo. Para con lo que uno realmente es como *condición de la (propia) felicidad*. Una felicidad –el imperativo máximo de la ética– entendida, claro es, en clave estoica”. (MUÑOZ, 1998:113)

Tolstoi y las intuiciones espirituales de Dostoievski que con cualquier asunto social o político”. (MONK, 1994:318)

En algunos momentos de su vida –y pasando ya a otro punto– Wittgenstein decidió alejarse de su familia y amigos para aislarse en lugares remotos. Vivió en una cabaña situada en un fiordo de la costa noruega hasta en dos ocasiones, la primera de ellas, en 1913, poco antes de enrolarse como soldado raso durante la Primera Guerra Mundial; la segunda ocasión fue entre los años 1936 y 1937. En Irlanda, del mismo modo, también pasó una temporada, entre finales del año 1947 y durante todo el año siguiente, en que vivió en casi completo aislamiento. Luego de la Primera Gran Guerra, su estilo de vida se tornó sumamente austero. En Cambridge, la habitación que ocupaba en el recinto universitario en que se desempeñaba como catedrático tenía sólo lo mínimo indispensable para vivir. Nunca se le vio enfundado en un traje de los que la proverbial flema inglesa hacía necesario usar. Por el contrario, acostumbraba lucir un atuendo diríase descuidado: llevaba las camisas con el cuello desabotonado; en ocasiones, solía enfundarse en un capote militar o en una chaqueta de cuero, y usaba siempre pantalones de franela. Jamás se le vio con un sombrero. Referirse a estos detalles, al parecer irrelevantes en este contexto –que por lo demás, ya forman parte de la estela legendaria que acompaña su memoria, y suelen ser repetidos hasta el hartazgo–, es inevitable, pues, a decir verdad, ello también contribuyó a que alrededor de Wittgenstein se tejiera una leyenda, incluso aún cuando vivía. El impacto que causaba su extraña apariencia y su peregrina forma de vivir iban de la mano con el impacto que producía –y continúa produciendo– su insólita filosofía.¹⁷ Pues lo cierto

¹⁷ Estoy persuadido de que en relación con filósofos como Wittgenstein –filósofos en quienes la labor reflexiva, el quehacer filosófico, es indelible de la trayectoria vital– es aplicable lo que dice Michel Onfray refiriéndose al perfil de los antiguos pensadores cínicos. Onfray, partiendo de una idea de Hegel, apunta: “El severo y grave Hegel escribió en su *Estética*: «Puede considerarse cierto que la expresión espiritual se halla concentrada en el rostro y en la actitud y el movimiento del conjunto». Aunque el modelo del filósofo –por decirlo así– fuera la estatuaría, en nuestro caso podemos coincidir con la

es que Wittgenstein ejerció un influjo inmenso entre sus amigos y discípulos, tanto merced a la desembozada expresión de su fáustico temperamento, cuanto a la naturaleza innovadora de sus planteamientos filosóficos. Aspectos ambos que, como estamos viendo, se encuentran inextricablemente ligados.

Una muestra de la reverencia que despertaba Wittgenstein entre sus discípulos la proporciona un curioso testimonio de uno de éstos. Norman Malcolm, que conoció a Wittgenstein durante su estancia en Cambridge, en 1938, da cuenta de un hecho que aunque podría decirse que linda con lo fantástico, pone de relieve la fuerte impresión que causaba el autor del *Tractatus*:

Wittgenstein tenía un don especial para adivinar los pensamientos de la persona con la que estaba enzarzado en una discusión. Mientras el otro luchaba para poner sus pensamientos en palabras, no era raro que Wittgenstein se diera cuenta de lo que se trataba y que él mismo le diera la expresión hablada. Esta facultad, que a veces infundía temor, tenía su origen, no me cabe duda de [ello], en sus propias investigaciones prolongadas y continuas. Sabía lo que alguien más pensaba porque él mismo había recorrido innumerables veces aquellos recovecos del razonamiento. En una ocasión me dijo que era muy improbable que algunas de las personas que asistían a sus clases pensasen algo en lo que no hubiera ya pensado él. Y no se trataba de fanfarronería. (MALCOLM, 1965:62-63)

prescriptiva hegeliana: la recopilación de anécdotas de Diógenes Laercio constituye una colección de fragmentos en la que se expresan la esencia del pensamiento cínico y la sustancia de la escuela y la corriente. Por esa razón, el significado del manto, el báculo, la barba y el cabello largo excede lo puramente anecdótico”. (ONFRAY, 2002:45-46). A la luz de estas consideraciones, quizá no sea un juicio descaminado aquel merced al cual se sostenga que en Wittgenstein –en su actividad filosófica, entretejida abigarradamente con aquel ánimo claroscuro con que interrogaba a la vida– es viable columbrar un trasfondo contracultural. Ya alguien ha calificado al filósofo vienés de *outsider* (SCHULZ, 1970:5). No ha faltado quien, asimismo, haya hablado de un «Wittgenstein inédito» (TERRICABRAS, 1998), refiriéndose a través de tal caracterización a la multiplicación exasperante de trabajos acerca de su obra que, no obstante, no aciertan a expresar el caudal desestabilizador de sus ideas, que lejos están de haber sido formuladas para fundar doctrina alguna, pues, muy por el contrario, están en obras como el *Tractatus* (y, claro, las *Investigaciones filosóficas*) persiguiendo un objetivo levantisco, a través de un método por demás heterodoxo: minar nuestra confianza en la posibilidad de alcanzar una comprensión absoluta en temas de relevancia primordial para el ser humano, negando con esto que sea factible erigir doctrinas filosóficas fundacionales. En esta senda, autores hay que realzan aquel impulso díscolamente socavador de su método: “La tarea destructiva de la filosofía de Wittgenstein se aboca a la disolución de las creencias –la mitología– en que se sostiene una cultura, es decir, nuestras ideas del mundo y la manera en que nos conducimos de acuerdo con ellas. El afán de generalización sería uno de esos comportamientos que se derivan de un mito, en este caso, la creencia de que existe una explicación única y, por ende, un método único para la investigación filosófica”. (HERNÁNDEZ, 2001:154). Ese trasfondo contracultural queda apropiadamente silueteado aun por palabras del propio Wittgenstein: “Si mi nombre pervive sólo será como el término *ad quem* de la gran filosofía occidental. Igual, por así decirlo, que el nombre de aquel que incendió la Biblioteca de Alejandría”. (WITTGENSTEIN, 2000:52).

Por ello, no es extraño que al generar Wittgenstein tal devoción de pronto fuera convertido en objeto de culto por parte de aquellos que seguían sus clases. Es comprensible, pues, que este sentimiento haya dado lugar a que un alumno suyo, alrededor de 1931, escribiera un poema acerca del maestro y de sus nada convencionales clases, al que intituló *El poeta extraviado*. (MONK, 1994:273-274)

En una época posterior, allá por 1940, un reconocido filósofo de Oxford, estando de paso por Cambridge, manifestaba su mortificación por el hondo reconocimiento y admiración de que era objeto Wittgenstein: “(...) la veneración por Wittgenstein era tan incontinente que cuando alguien (yo, por ejemplo) mencionaba a cualquier otro filósofo, no se oían más que abucheos” (MONK, 1994: 450). Son palabras de Gilbert Ryle. Este mismo filósofo cuestionaba acremente la pobre opinión que tenía Wittgenstein acerca de la filosofía cultivada en los medios académicos. Señalando dos aspectos que transparentaban dicha opinión, Ryle decía:

(...) él mismo estaba orgulloso de no haber estudiado a otros filósofos –cosa que había hecho, aunque no demasiado–, y (...) pensaba que las personas que los estudiaban acababan siendo demasiado académicos, y por tanto filósofos falsos”. (MONK, *loc. cit.*)

Y era cierto. Wittgenstein fue radical en lo que a esto concierne. Sin dejar de lado su corrosivo sentido del humor, se ufanaba de su falta de ilustración en temas filosóficos: “(...) odiaba la filosofía que se cultivaba en la universidad y decía con sarcasmo que probablemente no había en toda Inglaterra ningún profesor que hubiera leído menos bibliografía especializada que él”. (BAUM, 1988:162)

En definitiva, el autor del *Tractatus* no era dueño de una amplia cultura filosófica. Lejos de ser una chanza, lo que decía en relación con su «déficit» de lecturas constituía una verdad que se encontraba en natural conexión con su temperamento: “Wittgenstein no era, estrictamente, un erudito. Su temperamento difería mucho del

temperamento del intelectual típico. «La fría objetividad» y «la meditación imparcial» son etiquetas que no se le adecúan en nada”. (VON WRIGHT, 1965:37)¹⁸

Vemos, pues, que hay un aspecto más que revela de modo patente el díscolo temperamento de Wittgenstein: su recalcitrante antiacademicismo. En plena concordancia con su proverbial reluctancia hacia lo convencional, el suyo asumía ribetes francamente subversivos: “Me doy cuenta de que siempre que leo un libro filosófico no mejora mis pensamientos en absoluto sino que los hace aún peores”. (MONK, 1994:451)

Este rechazo de la actividad académica alcanzaba, del mismo modo, a la normatividad que suele acompañarla. Recordemos, si no, que fue su renuencia a incluir un aparato de notas y a citar fuentes la causa de que no pudiera en 1914 acceder a la sustentación de lo que Wittgenstein pretendía fuera su tesis —un conjunto de reflexiones en torno a problemas lógicos, compuesto durante su aislamiento en Noruega— para obtener el título de Licenciado en Letras.¹⁹

Con frecuencia aconsejaba a sus alumnos que desistieran de la idea de estudiar filosofía. Su convencimiento acerca de que ésta no era una doctrina sino una actividad clarificadora, rotundamente expresado en el *Tractatus*, convicción que se mantendría incólume durante toda su vida, es, casi sin la menor duda, lo que lo llevó, una vez convertido en catedrático del *Trinity College*, a manifestar aquel visceral rechazo del cultivo académico de la filosofía. Si él, a pesar de todo, se dedicaba a ello era porque,

¹⁸ A propósito de esto, sería pertinente mencionar una curiosa observación que, tomando como ejemplo el caso de Wittgenstein, efectúa Alan Wood al referirse a la erudición filosófica: “Me siento inclinado a creer que (...) nada puede coadyuvar a embotar la originalidad de pensamiento que un conocimiento completo de los filósofos antiguos adquirido demasiado temprano en la vida; porque lleva aparejado el desaliento mortal que surge al comprobar que la mayor parte de las ideas que uno tiene han sido ya pensadas por alguien con anterioridad. (Quizá el ejemplo clásico de las ventajas de la ignorancia fuera Wittgenstein)”. (WOOD, 1976: 292).

¹⁹ El rechazo de dicha exigencia fue expresado de modo violento en una carta cursada a G. E. Moore. Este incidente determinaría la interrupción de su amistad con el filósofo inglés por un largo periodo. (WITTGENSTEIN, 1979:140)

según él mismo lo decía, no sabía hacer otra cosa; afirmación ésta, por lo demás, desmentida por las diversas actividades que desempeñó. Es de creer, por ello, que su incorporación a la vida académica se debió más a la necesidad de encontrarse en un medio que, mal que bien, le permitía dedicarse al ejercicio reflexivo y, hasta cierto punto, propiciaba un fecundo intercambio de ideas, a la par que le proveía de los medios necesarios para subsistir. Pero aun así, era común en él manifestar sin ambages su encono contra la actividad académica, al punto de llegar a considerar que las labores desempeñadas por un catedrático eran absurdas y definir este empleo como una especie de «muerte en vida». (MALCOLM, 1965:54)²⁰

Como podrá suponerse, su rechazo de la vida académica y de sus normas y usos no sólo se manifestaba en sus permanentes intentos de disuasión encaminados a alejar de la labor filosófica profesional a sus discípulos y amigos, sino que encontraba un caudal de expresión más sutil en el extrañísimo modo en que llevaba adelante sus clases. Jamás preparaba notas, de modo que no basaba su exposición —si acaso es dable llamar así a lo que hacía— en apuntes o esquemas previos. Se echaba a reflexionar en frente de sus alumnos. Sus esfuerzos por hilvanar coherentemente sus ideas daban lugar a frecuentes reproches hacia sí mismo, lo que componía un cuadro ciertamente insólito. De alguna forma, al alejarse de los moldes tradicionales de enseñanza, Wittgenstein intentaba escapar a la esclerosis a que está condenado el pensamiento al ser desenvuelto bajo la tiranía de un monocorde ejercicio de la filosofía; perspectiva que para un

²⁰ En medio de este clima académico asfixiante, Wittgenstein estaba en perfectas condiciones, por lo demás, de generar estrategias, por así decirlo, de «purificación», y de las cuales, sin duda, el peculiar método que empleaba en clase era la más efectiva. Hay una anécdota que ilustra a lo que me estoy refiriendo cuando hablo de «purificación». A Maurice Drury, uno de sus estudiantes, Wittgenstein frecuentemente lo instaba a que dejase la filosofía. Así, un buen día le diría: «Para usted (...) no hay oxígeno en Cambridge» (MONK, 1994:23). A esto, Monk añade: “Opinaba que a Drury le iría mejor consiguiendo un empleo entre la clase obrera, donde el aire era más saludable. Con respecto a sí mismo —su propia decisión de permanecer en Cambridge—, la metáfora encuentra un giro interesante: «Para mí esto no tiene importancia», le dijo a Drury, «yo fabrico mi propio oxígeno».” (MONK, 1994:23-24)

temperamento desbordantemente creador como el suyo debía de resultar en extremo aterradora.

En su formación intelectual tuvo notable importancia el contacto que Wittgenstein trabó con escritos provenientes del ámbito científico. De muy joven leyó atentamente las obras fundamentales de dos renombrados físicos alemanes, Heinrich Hertz y Ludwig Boltzmann. Con este último incluso pensó en estudiar. Además, a su inicial interés por la física y las matemáticas, relacionado con su temprana formación como ingeniero aeronáutico, se añadiría el repentino despertar de sus preocupaciones filosóficas por los problemas relacionados con los fundamentos de la matemática y con la lógica, preocupaciones que lo decidirían a estudiar más a fondo estos campos del quehacer intelectual humano.²¹ Un panorama de este tipo podría producir la sensación de que Wittgenstein manifestaba un apego especial y exclusivo por la ciencia, pero lo cierto es que una actitud de este tipo se encontraba lejos de ser una característica del filósofo vienés.

Las expectativas que Wittgenstein tenía en relación con la ciencia distaban un buen trecho de aquellas otras que podrían ser generadas a partir de una visión científicista. Antes bien, la visión de Wittgenstein acerca de la ciencia, configurada en su época temprana, y mantenida tal cual a lo largo de su vida, poseía un cariz

²¹ Según nos lo relata Rush Rhees, la preocupación de Wittgenstein por los problemas relacionados con los fundamentos de las matemáticas surgió cuando éste se encontraba estudiando ingeniería aeronáutica en Manchester. En esa época, solía reunirse con otros estudiantes a fin de discutir acerca de cuestiones relativas a este campo. En uno de estos encuentros, al manifestar Wittgenstein su desazón por no saber qué libros consultar acerca de temas de este tipo –temas que ciertamente se encontraban ya en los terrenos de la filosofía– un condiscípulo suyo le habló acerca del libro de Russell, *Los principios de la matemática*, y fue a partir de entonces cuando su interés por la filosofía experimentó un sensible incremento (RHEES, 1989:331-332). Por su parte, Hermine Wittgenstein recuerda así esta etapa germinal en lo que concierne al desarrollo intelectual de su hermano en el plano de la filosofía: “Al término de sus estudios en esa escuela, Ludwig se inscribió en la Universidad técnica de Berlín y dedicó la mayor parte de su tiempo a problemas y experimentos relativos a la ingeniería aeronáutica. De pronto, en esa misma época o muy poco después, la filosofía, o mejor dicho, la meditación sobre problemas filosóficos se convirtió en una obsesión y se apoderó de él de manera tan absoluta, aun en contra de su voluntad, que sufría terriblemente, desgarrado por vocaciones conflictivas. Ésta fue la primera de varias transformaciones que habría que sufrir, y cimbrar todo su ser.” (H. WITTGENSTEIN, 1989:28-29)

marcadamente pesimista, y a la que iba aparejado, por cierto, el convencimiento de que nuestro mundo estaba signado por un sombrío destino. Su perspectiva bien podría ser catalogada de catastrofista; en 1947 escribiría:

La visión apocalíptica del mundo es, en verdad, que las cosas *no* se repiten. Por ejemplo, no es insensato pensar que la era científica y técnica es el principio del fin de la humanidad; que la idea del gran progreso es un deslumbramiento, como también la del conocimiento final de la verdad; que en el conocimiento científico nada hay de bueno o de deseable y que la humanidad que se esfuerza por alcanzarlo corre a una trampa: No es de ningún modo evidente que no sea así. (WITTGENSTEIN, 1995:110)

En Wittgenstein, pues, no es difícil constatar un sentimiento de distancia frente a la ciencia, sentimiento que no es sino la expresión del profundo descreimiento que lo embargaba respecto de cualquier manifestación de optimismo científicista –que era, en cambio, un rasgo que caracterizaba, por ejemplo, a los miembros del *Wiener Kreis*–, y cuyo sutil cuestionamiento también se deja sentir en el *Tractatus*.²² A la luz de estas consideraciones, identificar aquel primigenio interés por la ciencia al que me he referido –y que encuadrado adecuadamente dentro del marco del desarrollo espiritual de Wittgenstein creo que no supone un conflicto con sus más acusadas tendencias y propósitos– con la expresión de una actitud de desmesurada valoración positiva de la ciencia, que asumiría la forma de un reduccionismo científicista es, por decir lo menos, un exabrupto. El propio Wittgenstein se encargaría en repetidas ocasiones de manifestar

²² Son dos los aforismos de esta obra en que este cuestionamiento aparece nítidamente formulado; ellos son el 6.371 y el 6.52. Asimismo, téngase muy presente lo que escribiera Wittgenstein en 1930: “Me es indiferente que el científico occidental típico me comprenda o me valore, ya que no comprende el espíritu con el que escribo. Nuestra civilización se caracteriza por la palabra «progreso». El progreso es su forma, no una de sus cualidades, el progresar. Es típicamente constructiva. Su actividad estriba en construir un producto cada vez más complicado: Y aun la claridad está al servicio de este fin; no es un fin en sí. Para mí, por el contrario, la claridad, la transparencia, es un fin en sí.

No me interesa levantar una construcción, sino tener ante mí, transparentes, las bases de las construcciones posibles.

Así pues, mi fin es distinto al del científico y mi manera de pensar diverge de la suya”. (WITTGENSTEIN, 1995:40). Y en otra ocasión, manifestaría con aquel tono de sarcasmo tan suyo lo chocante que le resultaba la actitud de necio optimismo, propia de todo rancio científicista: “¡Qué extraña es la toma de posición de un científico! –«Eso no lo sabemos aún, pero puede saberse, y sólo es cuestión de tiempo que se llegue a saber» Como si se entendiera de suyo”. (WITTGENSTEIN, 1995:89)

su posición al respecto, todo lo cual bien podría verse como un anticipado rechazo de eventuales intentos de achacarle una cercanía espiritual hacia la ciencia:

Los problemas científicos pueden interesarme, pero nunca apresarme realmente. Esto lo hacen sólo los problemas conceptuales y estéticos. En el fondo, la solución de los problemas científicos me es indiferente; pero no la de los otros problemas. (WITTGENSTEIN, 1995:145)

Asimismo, es solidario de este punto de vista el hecho de que Wittgenstein le haya otorgado tan poco valor a la teoría en asuntos que escapan a la posibilidad de ser abordados en términos científicos, como lo es aquel raigal sentimiento de búsqueda metafísica presente en el ser humano, identificado por el filósofo austriaco con la tendencia a ir más allá de las fronteras del lenguaje representacional, y que, en última instancia, era, según Wittgenstein, la expresión de un impulso ético. Esta actitud de prudente distancia que Wittgenstein mantenía con respecto a la teoría se encontraba fuertemente enraizada en su peculiar modo de ver las cosas. Así, alguien ha señalado:

Me parece que la decisión de renunciar a la teoría tiene, además de razones filosóficas, raíces muy complejas en la personalidad de Wittgenstein. La filosofía y los problemas filosóficos son para él, en primer término, asuntos personales que cada cual ha de resolver para sí mismo y en lo que está comprometido todo lo que más le importa. Para el filósofo toda teoría se refiere a hechos y los hechos son radicalmente ajenos a los valores y a lo que cuenta en la vida personal. La indiferencia o neutralidad axiológica del mundo fáctico no puede menos que reducir la importancia de la actividad dedicada a investigarlo. (CORDUA, 1997:18, nota 2)

Tres rasgos podrían quizá sintetizar ese abigarrado tejido urdido de peripecias vitales y filosofía que fue la existencia de Ludwig Wittgenstein. En primer lugar, aquella especial capacidad para captar la relevancia de las preocupaciones espirituales del hombre en torno a cuestiones vitales que lo desbordan —léase metafísica—, lo cual había de manifestarse de modo inequívoco no sólo en el *Tractatus*, sino también a lo largo de toda su vida, singular capacidad que determinó, de seguro, esa singular visión de las cosas que lo hacía, por ejemplo, sorprenderse de que exista el

mundo (REGUERA, 1981:39, nota 46),²³ y que, asimismo, lo llevaba a columbrar la dimensión trágica de la vida; en segundo lugar, su profunda y permanente desconfianza hacia cualquier atisbo de optimismo racionalista nacido en las lindes de la ciencia, y más aún frente a toda visión reduccionista de corte científicista; y en tercer lugar, su agudísima sensibilidad estética, indesligable de su irrenunciable vocación ética, quizá uno de sus más fuertes baluartes en la lucha por permanecer en un mundo cuya brutalidad él había de experimentar muy de cerca. No es sorprendente, por todo esto, que al referirse a su visceral modo de abordar los problemas que lo obsesionaban –y refiriéndose a su primera obra, que, es finalmente la que ha de ser convocada preferentemente en el marco de esta investigación– resulte inevitable forjar una imagen sobrecogedora como ésta:

Sin ninguna duda Ludwig Wittgenstein es uno de esos filósofos que escriben con sangre. Es su sangre la que desborda todas las lacónicas sentencias del *Tractatus* (...). La sangre de Wittgenstein alcanza una y otra vez al lector desprevenido que casi inevitablemente intentará preservarse, aplicándole a su letra rígidos esquemas de interpretación y escolásticas claves de lectura. Pero es inútil. Los conceptos no pueden contener por mucho tiempo la intensidad de una vida y un pensamiento instalados siempre en el límite, no para suprimirlo o modificarlo, ni siquiera para explicarlo o justificarlo, sino para sostenerlo en su irredimible presencia. (RIVERA, 1,999: 291)

1.2. Wittgenstein y el *Wiener Kreis*: el problema de la metafísica

Tal y como había de quedar planteado en el manifiesto que hiciera público el Círculo de Viena en 1929, el objetivo primordial perseguido por esta sociedad de trabajo en el contexto mayor dado por la concepción científica del mundo, a cuya difusión sus miembros contribuían con ímprobos esfuerzos, era la concreción de una

²³ A Friedrich Waismann, asimismo, en una ocasión Wittgenstein le decía: “Los hechos no tienen importancia para mí, pero me interesa saber qué entienden los hombres al decir que “*el mundo está ahí*” (WAISMANN, 1973:104).

ciencia unificada (HAHN, 2002:112). Este propósito entrañaba, por una parte, dotar de un sustento firme al conocimiento científico y extirpar de modo radical cualquier molesto absceso de especulación metafísica que pudiera brotar en medio del discurso de la ciencia y de la filosofía, pues toda elucubración de tono especulativo era considerada por el cenáculo vienés un discurso divorciado absolutamente de toda apelación a la experiencia y, por ello, desprovisto de sentido. El método que había de ser empleado en la eliminación de la metafísica no era otro que el análisis lógico del lenguaje, método que nos remite, en principio, a los importantes logros conseguidos en el terreno de la lógica a través de la labor desarrollada por personalidades notables como George Boole y Augustus de Morgan, a mediados del siglo XIX, que pasarían a conformar un nuevo capítulo de la historia de la lógica y a ser paulatinamente ampliados y enriquecidos con el fruto de las investigaciones, a finales de ese mismo siglo e inicios del XX, de figuras connotadas como Charles Peirce, Ernst Schröder, Giuseppe Peano, Gottlob Frege, Bertrand Russell, Alfred North Whitehead, y, cómo no, Ludwig Wittgenstein.

Aunque Wittgenstein no era un miembro del Círculo, fue considerado uno de los representantes contemporáneos más destacados, al lado de Bertrand Russell y Albert Einstein, de lo que los miembros del círculo denominaban «La concepción científica del mundo» (HAHN *et al*, 2002:125). Aquel título, como no podía ser de otro modo, dio pie para que Wittgenstein, y, claro, su *Tractatus logico-philosophicus*, pasaran a convertirse en referencia obligada cada vez que la cruzada antimetafísica y el prurito científicista del *Wiener Kreis* eran convocados en cualquier repaso de la génesis de esta cofradía. Sería necio, sin duda, negar la presencia de aspectos convergentes presentes en los planteamientos del autor del *Tractatus* y en aquéllos debidos a la labor del Círculo. Dichos aspectos están dados de manera general por el método de análisis lógico del lenguaje, entusiastamente patrocinado por el *Wiener Kreis* como remedio al extravío

metafísico, y por la oposición tajante a considerar que la metafísica pudiera constituirse en un cuerpo de conocimientos positivos sobre elusivas entidades transempíricas. Y, en efecto, tanto la idea de que la metafísica, en la medida en que ésta no es sino especulación conceptual sin ningún arraigo en la experiencia, constituye, sin más, una colección vana de sinsentidos, cuanto la estrategia de análisis del lenguaje desenvuelta apelando a la incorporación de recursos extraídos de la lógica formal contemporánea están presentes de manera clara en las páginas del *Tractatus*. Y, sin embargo, por lo que hace al rechazo de la especulación metafísica, esta actitud adoptada por Wittgenstein en la obra no se agota simplemente en una ramplona oposición de este tipo, pues su postura a este respecto deja lugar a la presencia de un ánimo receptivo a ciertas manifestaciones de carácter especulativo que autorizan a establecer una sensible distancia de aquella otra perspectiva absolutamente condenatoria de la metafísica exhibida por el Círculo de Viena. Pues el cuestionamiento del sedicente saber metafísico adquiere en el autor del *Tractatus* un carácter que, más bien, traduce una actitud bastante más compleja que aquella otra que caracterizara a la sociedad filosófica vienesa. Intentaré componer, a continuación, un cuadro expositivo en que quede plasmado tal contraste.

La historia del Círculo de Viena, o más bien, su prehistoria, principia alrededor de la primera década de 1900. Pues es por aquella época —entre 1907 y 1914, para ser más precisos— cuando algunos de los que llegarían a ser posteriormente sus miembros, y entre los que figuraban Otto Neurath, Maria Hahn-Neurath, Hans Hahn, Richard von Mises y Philipp Frank, ya venían celebrando reuniones con una frecuencia regular buscando articular planteamientos y respuestas en relación con temas estrechamente vinculados a la problemática de los fundamentos de la ciencia.²⁴

²⁴ Cfr. Lorenzano, Pablo, “La teorización filosófica sobre la ciencia en el siglo XX”, documento disponible en la red: << http://www.infoamerica.org/teoria_articulos/lorenzano01.pdf >>.

Pero es con la llegada de Moritz Schlick a Viena, en 1922, procedente de Kiel, luego de ser convocado para ocupar la cátedra de Filosofía de las Ciencias Inductivas en la universidad de dicha ciudad –cátedra instituida en 1,895 para ser ocupada por Ernst Mach–, cuando aquella sociedad filosófica, que con el correr del tiempo y según propia denominación sería conocida como el Círculo de Viena, adopta un perfil claramente definido.

Lo que había comenzado bajo la forma de una simple iniciativa con el propósito de intercambiar ideas en un plano académico, al cabo de algunos años adquirió la forma de una sociedad de trabajo de ambiciosas proyecciones, en cuyo seno se fraguarían intensos y fructíferos debates, y cuya base lo constituía la notable coincidencia que se daba entre sus miembros en lo que atañe al establecimiento de metas comunes. Todas éstas, finalmente, y tal como se reitera en su célebre opúsculo programático, habían sido establecidas a partir del decidido empeño de contribuir a la forja de una filosofía científica. Pues, en efecto, había una circunstancia de importancia medular en el contexto en que surge el Círculo que venía a insuflar especial confianza entre sus miembros en el sentido de que la filosofía de una vez por todas podría ser enrumada con paso seguro por el sendero de la ciencia, y que no era otra que el sorprendente desarrollo que en los dominios de la lógica habían logrado diversos matemáticos y filósofos desde mediados del siglo XIX. Como ya quedara mencionado, la incorporación de una metodología de análisis del lenguaje basada en los principales aportes de la lógica contemporánea pasaba a convertirse en la más original y eficaz herramienta para alcanzar dicho propósito, y por ende, también aquellos otros estrechamente relacionados con éste, a saber, dejar sin cabeza a la especulación metafísica y proporcionar los cimientos seguros sobre los que la ciencia había de construir teorías de un cada vez mayor alcance explicativo. Y es este

auspicioso panorama el que determinaría la decisión, por parte de los miembros del cenáculo vienés, de dar a conocer, dándoles una mayor cobertura que la que habían tenido hasta entonces, sus principales planteamientos.

Es así como el año 1,929 se organizaría un congreso en la ciudad de Praga bajo la denominación de “Gnoseología de las Ciencias Exactas”. El Círculo de Viena se proponía a través de él, además de discutir cuestiones técnicas relacionadas con tópicos provenientes de la reflexión en torno a la ciencia, hacer público un manifiesto con el fin de dar a conocer a las comunidades científica y filosófica, y al mundo intelectual en general, la postura asumida por los miembros de aquella sociedad de trabajo, así como para dar testimonio de las principales corrientes y doctrinas que en el campo de la filosofía y de la ciencia habían cimentado, de un modo u otro, el edificio doctrinario asumido como herencia intelectual dentro del Círculo. La elaboración del prefacio de este manifiesto, al que se denominó *Wissenschaftliche Weltauffassung, der Wiener Kreis*, estuvo a cargo de Hans Hahn, Otto Neurath y Rudolf Carnap. La autoría de este texto programático, sin embargo, no fue atribuida a nadie en concreto, lo cual apuntaba claramente a manifestar que el documento fundacional aquel era el producto de un trabajo conjunto, y por ello, asumido en todos sus extremos por los miembros del Círculo en pleno.

Una firme tradición antimetafísica de claros contornos empiristas y decididamente científica sustentaba la tarea emprendida por el Círculo de Viena y alimentaba su caudal reflexivo. El acervo científico y filosófico del que da cuenta la fratría vienesa en algunos pasajes del manifiesto de 1929 comprende una nutrida lista de científicos y filósofos cuyas obras alimentaron y robustecieron las líneas de pensamiento que direccionaron el fecundo intercambio de ideas que a finales del siglo XIX y comienzos del XX se producía en los medios académicos europeos en general

—creando esa atmósfera entusiastamente receptiva bajo la cual encontraba abrigo el espíritu científico que animaba la vida intelectual vienesa— y en cuyo marco se encuadraba la labor del *Wiener Kreis*. Hubieron de ser objeto de discusión, en el campo del empirismo y del positivismo, Hume, la Ilustración, Comte, Mill, Avenarius y Mach; considerados en el campo constituido por la investigación acerca de los fundamentos, propósitos y métodos de la ciencia empírica, figuraban Helmholtz, Riemann, Mach, Poincare, Enriques, Duhem, Boltzmann y Einstein; en el terreno de la logística y su aplicación a la realidad estaban Leibniz, Peano, Frege, Schröder, Russell, y Wittgenstein; en el ámbito referido a la axiomática se incluían a Pasch, Peano, Vailati, Pieri y Hilbert. Finalmente, como expresión del hedonismo y de la sociología positivista se consignaban a Epicuro, Hume, Bentham, Mill y Comte; también a Feuerbach, Marx, Spencer, Müller-Lyer, Popper-Lynkeus y Carl Menger, padre. (HAHN *et al*, 2002:110)

De las tres perspectivas desde las cuales podría efectuarse el desenmascaramiento del extravío metafísico, a saber, la psicología, que, según el *Wiener Kreis*, encuentra en los trabajos de Freud quizá su realización más elaborada; la sociología, cuya expresión contemporánea es la concepción de la superestructura ideológica, de genealogía marxista; y la nueva lógica, que había tomado cuerpo en los trabajos de Frege, Russell, Whitehead, y Wittgenstein, no siendo ésta sino la síntesis magistral de todas aquellas tendencias que en esa dirección se venían perfilando desde mediados del siglo XIX; de todas ellas, como venía diciendo, es esta última perspectiva, justamente, la que, en opinión de los cofrades vieneses, se revela como la más adecuada y eficaz al momento de dar las razones por las cuales se abren a la circulación los caminos errados de la metafísica. Así, pues, el extravío metafísico según ellos, puede ser desvanecido a través de la explicitación de sus orígenes lógicos, apelando para ello,

precisamente, al análisis lógico del lenguaje empleado en el marco del discurso metafísico:

Más avanzada se halla la clarificación del origen lógico de los extravíos metafísicos, especialmente a través de las obras de Russell y Wittgenstein. En las teorías metafísicas, e incluso en los planteamientos mismos de las preguntas, se dan dos errores lógicos básicos: una vinculación demasiado estrecha con la forma de los lenguajes tradicionales y una confusión sobre el rendimiento lógico del pensamiento. (HAHN *et al*, 2002:113)

La férrea convicción de que no sólo era del todo necesario superar la metafísica, sino además que un empeño semejante era perfectamente viable, está presente, como no podía por menos de esperarse, de modo enfático en medio del discurso del positivismo lógico. Ésta, en efecto, y como bien es sabido, es una convicción que aparece una y otra vez en medio de los trabajos publicados por los miembros del *Wiener Kreis*. El manifiesto fundacional de 1929, claro, no podría haber sido la excepción:

(...) a través del análisis lógico, se supera no sólo (...) la metafísica en el sentido propio, clásico del término, en especial (...) la metafísica escolástica y (...) la de los sistemas del idealismo alemán, sino también (...) la [oculta] metafísica (...) del apriorismo kantiano y moderno. La concepción científica del mundo no reconoce ningún conocimiento incondicionalmente válido derivado de la razón pura ni ningún “juicio sintético a priori” como los que se encuentran en la base de la epistemología kantiana y (...) más [aún] de toda ontología y metafísica pre y post-kantiana. (...) Precisamente en el rechazo de la posibilidad de [un] conocimiento sintético a priori consiste la tesis básica del empirismo moderno. La concepción científica del mundo sólo reconoce oraciones de la experiencia sobre objetos de todo tipo, y oraciones analíticas de la lógica y de la matemática. (HAHN *et al*, 2002:114)

La obra de Rudolf Carnap es acaso una de las más representativas de esta actitud de rechazo radical de toda metafísica. Carnap había de trabar contacto con Schlick en 1924 –quien a estas alturas ya se encontraba plenamente incorporado a las actividades del Círculo–, y al año siguiente expondría ante sus colegas vieneses las líneas maestras de su programa de constitución, que pretendía reconducir el aparato conceptual científico a una base fenoménica. Este programa halló concreción en su

famosa obra *La construcción lógica del mundo*, publicada en 1928. Pero sería poco antes, a partir de 1926, cuando Carnap sentaría sus reales en Viena y pasaría a desempeñarse como profesor de filosofía en la universidad de esa misma ciudad. A través del recuento de las fases por las que su itinerario intelectual atravesó, recuento hecho en su autobiografía intelectual (CARNAP, 1963), Carnap nos pone al tanto del proceso que determinaría el fuerte arraigo en él de aquella tradición antimetafísica y decididamente científicista que formaba parte de la herencia del Círculo en pleno, y que determinó su incorporación a la sociedad filosófica vienesa.

Un artículo suyo, publicado en *Erkenntnis*, el órgano oficial de difusión de las ideas del *Wiener Kreis*, el año 1932 resultará útil para comprender los perfiles que posee esta actitud de cuestionamiento visceral de la metafísica.

El artículo es, por lo demás, bastante conocido. Se trata de “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”. Allí, como no podría por menos de esperarse, se encuentra presente la convicción aquella en relación con el papel fundamental que le toca cumplir a la lógica como instrumento de análisis del lenguaje. Carnap se encontraba convencido de que la lógica era el medio más efectivo para revelar el carácter absurdo de la metafísica. Ésta está integrada, dice Carnap, por pseudoproposiciones, y, específicamente, por dos tipos de ellas:

Un lenguaje consta de un vocabulario y de una sintaxis, es decir, de un conjunto de palabras que poseen significado y de reglas para la formación de las proposiciones. Estas reglas indican cómo se pueden constituir proposiciones a partir de diversas especies de palabras. De acuerdo con esto, hay dos géneros de pseudoproposiciones: aquellas que contienen una palabra a la que erróneamente se supuso un significado o aquellas cuyas palabras constitutivas poseen significado, pero que por haber sido reunidas de un modo antisintáctico no constituyeron una proposición con sentido (...) en la metafísica aparecen pseudoproposiciones de ambos géneros. (CARNAP, 1978:67)

Proposiciones con sentido: he ahí una idea que resulta fundamental en el contexto de los planteamientos formulados por el *Wiener Kreis*. Lo importante al emplear el método de análisis lógico era determinar qué proposiciones poseían sentido, vale decir, cuáles de ellas se mostraban potencialmente susceptibles de ser confrontadas con la experiencia.²⁵ Para ello, el *Wiener Kreis* forjó su célebre principio de verificabilidad. Casi sin ninguna duda, fue la postulación de este principio uno de los aportes más originales del Círculo de Viena al caudal de la reflexión filosófica (PITCHER, 1964:166). La concepción del principio de verificabilidad²⁶ fue, por decirlo así, la más acabada expresión del espíritu antimetafísico que animaba a los

²⁵ En este punto, no está de más señalarlo, Carnap asume una perspectiva ligeramente distinta –aunque ello no implica, ciertamente, que sea ésta una diferencia insustancial– de la adoptada por Wittgenstein al considerar que dentro del ámbito en que se sitúan aquellos enunciados que poseen sentido se encuentran también las proposiciones de la lógica y de la matemática, las cuales son verdaderas o falsas merced a su sola forma lógica (en caso de ser tautologías o contradicciones, respectivamente) (CARNAP, 1965:82). Recordemos que Wittgenstein, por el contrario, estima que las proposiciones lógicas, esto es, las tautologías y las contradicciones, constituyen proposiciones sin sentido (*sinnlos*), en la medida en que están despojadas de la posibilidad de figurar hecho alguno, aun cuando ciertamente son parte importante del aparato formal que hace posible la representación del mundo. Pertenecen al simbolismo, como el propio Wittgenstein dirá, del mismo modo que el cero forma parte del simbolismo de la aritmética. (WITTGENSTEIN 1987: 87)

²⁶ En referencia a este principio, valdría la pena recordar que éste recibió un contundente embate por parte de Karl Popper. En efecto, en el año 1935, Popper –alguna vez calificado por Otto Neurath como la «oposición oficial del Círculo»– publica *La lógica de la investigación científica*. En esta obra el filósofo austriaco expone sólidas y severas críticas al que se supone es el método científico por excelencia: el método inductivo. Este cuestionamiento determinó, asimismo, la impugnación del criterio que se encuentra a la base de dicho método, a saber, el criterio de verificabilidad, encumbrado en algún momento a la categoría de principio y empleado en el contexto del análisis lógico como un decisivo criterio de significación para distinguir entre proposiciones verificables (de hecho o en principio), que conformarían el contenido de la ciencia, y aquellas otras que por no poseer este rasgo no pasan de ser simples sinsentidos, esto es, aquellos enunciados que formarían parte del vano discurso metafísico. A diferencia de los enunciados que forman parte de ésta, el carácter supuestamente verificable de los enunciados que conforman la ciencia era, desde la perspectiva del Círculo de Viena, el rasgo que definía el contenido cognoscitivo de los mismos. Pues bien, el núcleo de la crítica que efectúa Popper lo constituye su referencia a la asimetría lógica que existe entre una proposición universal y las proposiciones singulares a partir de las cuales se pretende establecer la verdad de aquélla. Pues ocurre que mientras un número determinado de proposiciones singulares, cuyo número será siempre finito, jamás podrá determinar concluyentemente la verdad de una proposición universal, una sola proposición singular que contradiga lo observado habitualmente desbarataría la pretendida universalidad de cualquier proposición que ostente dicho carácter. De modo tal que no cabría hablar de verificación, en la medida en que es lógicamente imposible que una proposición adquiera universalidad irrestricta a partir del testimonio dado a su favor por parte de proposiciones singulares. Sí resulta posible, en cambio, confirmarla, pero de modo siempre provisional, de acuerdo a lo estipulado por aquel que a juicio de Popper constituye el más apropiado criterio de demarcación entre ciencia y no ciencia, esto es, la falsación, que no es otra cosa que la eventual refutación de una hipótesis o teoría por un evento particular. (POPPER, 1962, capítulo I, especialmente el acápite 6).

miembros del Círculo, y que se traducía en el afán de establecer un incuestionable criterio de significación en relación con toda proposición que pretendiera describir algún aspecto de la realidad.

A través de la formulación del principio de verificabilidad se estableció que el significado de una proposición radicaba en el método de su verificación. Mediante este aserto se indicaba, por tanto, no que el contenido significativo residía solamente en la condición de que la verificación se realizara efectivamente, sino que se aludía también a la viabilidad de dicha verificación siempre que ésta sea lógicamente posible. Dicho de otra manera, y según lo enunció Schlick : “El significado de una proposición es la posibilidad del estado de cosas que representa” (WEINBERG, 1959:240). Huelga decir que el propósito era claro: desterrar del ámbito de la ciencia y de la filosofía —la misma que debería discurrir por carriles científicos, de acuerdo a la prédica neopositivista— cualquier atisbo de metafísica.

De este modo, se planteaba que una proposición que aspire a tener sentido debería ser susceptible de ser verificada *en principio*,²⁷ esto es, el método de verificación empleado en relación con ella debería ser concebible, o, en otros términos, teóricamente viable, y esto significaba que aun cuando la viabilidad práctica fuera nula en un determinado momento, había de plantearse, sin embargo,

²⁷ Una clara explicación del sentido de la expresión *en principio* nos la proporciona Rudolf Carnap: “Si afirmamos que los conocimientos de la ciencia no tienen límites, queremos decir: no hay una pregunta que, en principio, no pueda ser respondida por la ciencia. La expresión ‘en principio’ quiere decir lo siguiente: si una pregunta, p. ej., acerca de un proceso determinado, prácticamente no puede ser resuelta porque el proceso es muy remoto en el espacio o en el tiempo, y si una pregunta del mismo género acerca de un proceso presente y accesible a la investigación prácticamente sí puede ser resuelta, decimos que la primera pregunta ‘no puede ser resuelta en la práctica, pero que puede serlo en principio’. Decimos que la lejanía en el espacio y en el tiempo es, en este caso, ‘un mero impedimento técnico’, pero no un ‘impedimento en principio’. De la misma manera, decimos que una pregunta ‘puede ser resuelta en principio’, si en nuestros días todavía no puede ser resuelta, pero podría serlo si pensamos en un estado (en el sentido lato de la palabra) en que dispusiéramos de los medios técnicos auxiliares mediante cuya aplicación se podría resolver la pregunta”. (CARNAP, 1988: 335–336)

desde el punto de vista lógico, como posible. Esta manera de concebir la naturaleza del principio de verificabilidad fue considerada, luego, como la formulación fuerte del mismo (FERRATER, 1984:2958; SALTOR, 1972:89), y fue asumida en un inicio, entre otros, de modo más acusado por Moritz Schlick. Es célebre el ejemplo al que recurrió para graficar el alcance de dicha formulación:

No hay menor duda de que la proposición “existe una montaña de una altura de tres mil metros en el otro lado de la luna” tenga un sano sentido, aunque carezcamos de medios técnicos para verificarla. En el supuesto de que sobre bases científicas y con certeza supiéramos que no hubiera posibilidad de que algún hombre llegara en alguna ocasión al otro lado de la luna, ello no invalidaría su posibilidad significativa; la comprobación o verificación sigue siendo algo *concebible*. En todo momento somos capaces de enunciar cuáles son los elementos que habría que experimentar para decidir acerca de la verdad o la falsedad de la proposición; la verificación es *lógicamente* posible, cualquiera que sea la situación relativa a su factibilidad práctica, y eso es lo único que aquí nos interesa. (SCHLICK, 1978:94)

Es este principio el que está presente, como es fácil de advertir, en la formulación de Carnap en el artículo que se mencionaba. Al referirse a las palabras que no poseen significación, y que son las que conforman aquel primer tipo de enunciado de que se componen las doctrinas metafísicas, Carnap sostiene que aquéllas llegan a designar pseudoconceptos luego de un proceso histórico en el curso del cual paulatinamente pierden su significado sin que luego adquieran uno nuevo. El primer paso que habrá de darse a fin de establecer si una palabra posee un real significado será fijar su sintaxis, o dicho de otro modo, la forma en que dicha palabra aparece en la construcción proposicional más simple que pueda ser formulada con aquélla. Carnap llama a esta construcción sintáctica «la proposición elemental» de esa palabra. El siguiente paso será someter a este enunciado a un test de derivabilidad necesariamente vinculado con ciertas estipulaciones merced a las cuales la proposición elemental en que aparece la palabra evaluada deberá mostrarse susceptible de ser derivada de otras

proposiciones más simples: las llamadas por Carnap «proposiciones de observación» o «proposiciones protocolares». Precisamente este test de derivabilidad no es otro que el principio de verificación propuesto por el Círculo de Viena. Carnap emplea otras expresiones para referirse de manera oscilante a lo mismo: criterio de verdad, método de verificación, sentido, criterio de aplicación.

De modo que, en opinión de Carnap, la condición necesaria y suficiente para que “a” –una palabra cualquiera que aparezca en una proposición elemental, y cuya representación simbólica vendría a ser “P(a)”– posea significado, puede ser enunciada al menos de cuatro maneras que, aunque formuladas desde distintas perspectivas, finalmente expresan una misma idea:

1. Que las notas empíricas de “a” sean conocidas.
2. Que haya sido estipulado de qué proposiciones protocolares es derivable “P(a)”.
3. Que las condiciones de verdad para “P(a)” hayan sido establecidas.
4. Que el método de verificación de “P(a)” sea conocido. (CARNAP, 1978:70)

Es claro, a la luz de lo expuesto hasta aquí, cómo algunos de los enunciados de los que se compone la metafísica vulneran estas estipulaciones. Pues, de hecho, existen en su ámbito enunciados que contienen algún término que, luego de fijar su forma sintáctica elemental, no puede ser retrotraído a enunciados que hagan patente su origen empírico, y por ello mismo se encuentran absolutamente privados de la posibilidad de ser evaluados en términos de verdad o falsedad.

Trasladando la labor de análisis lógico hacia la otra fuente de errores de la que nace el discurso metafísico, vale decir, la trasgresión de las normas sintácticas que rigen el manejo del lenguaje, Carnap procede a examinar exhaustivamente algunos pasajes extraídos del ensayo *¿Qué es metafísica?*, publicado por Heidegger en 1929, obra que por aquella época ya venía captando de modo particular la atención de los medios filosóficos. El interés de Carnap está puesto sobre la palabra «nada», que, como es

sabido, constituye uno de los ejes alrededor del que se articula la exposición que en aquel escrito Heidegger desenvuelve con el propósito de abordar muy a su manera el problema ontológico, que constituye para él un asunto de crucial relevancia en el marco de su concepción filosófica. Tras consignar algunos fragmentos de aquel texto en los cuales se alude a la «nada», Carnap recusa absolutamente la legitimidad significativa de los diversos asertos que aparecen allí, y muestra que, bajo los criterios adoptados en el marco de la metodología de análisis neoempirista, aquéllos no constituyen sino ejemplos de construcciones lingüísticas que vulneran del todo las normas sintácticas del lenguaje, y, por ello, adquieren la condición de sinsentidos.

Sin duda, el examen lógico que Carnap lleva a término es impecable. Él demuestra —acaso nunca mejor empleada esta expresión— que el uso de la palabra «nada», tal como se presenta en el ensayo de Heidegger, vale decir, bajo la forma de un sustantivo, y, sucesivamente como una forma verbal, no encaja en ninguna formulación proposicional correctamente construida desde un punto de vista lógico. El origen de este desvarío, sostiene, se remite al uso laxo que en los dominios del lenguaje corriente se hace de estos términos. Sin embargo, en algunos casos, tal y como lo muestra Carnap, enunciados provenientes de estos ámbitos y formulados en términos sintácticos incorrectos, al ser expresados por medio del empleo de un riguroso simbolismo lógico, llegan a ser convenientemente recompuestos a nivel, precisamente, de su estructura sintáctica, con lo que su sentido queda precisado de modo adecuado. El caso de Heidegger, en cambio, es la muestra de que hay ocasiones en que a partir de este tipo de enredos lingüísticos, en un inicio, digamos, inocuos, se generan, luego, formulaciones que se alejan cada vez más de los cánones que rigen la corrección de las construcciones lingüísticas, al punto de configurar expresiones metafísicas del tipo que le dan la oportunidad a Carnap, como en el caso del aserto heideggeriano, de poner a prueba la

eficacia del análisis lógico. La circunstancia de que este tipo de enunciados guarden una relación de analogía gramatical con enunciados corrientes contruidos correctamente propicia el encubrimiento de su naturaleza absurda, la que sólo es susceptible de ser expuesta a la luz de procedimientos de esclarecimiento formal como los que constituyen la estrategia de dicho análisis. El origen de la metafísica, pues, se halla en las deficiencias lógicas del lenguaje que son consagradas ilegítimamente una vez inscritas en el marco de la especulación filosófica. El balance es categórico y severo:

Ahora aparece claramente la diferencia entre nuestros puntos de vista y los de los antimetafísicos precedentes; nosotros no consideramos a la metafísica como una “mera quimera” o un “cuento de hadas”. Las proposiciones de los cuentos de hadas no entran en conflicto con la lógica sino sólo con la experiencia; tienen pleno sentido aunque sean falsas. La metafísica no es tampoco una “superstición”; es perfectamente posible creer tanto en proposiciones verdaderas como en proposiciones falsas, pero no es posible creer en secuencias de palabras carentes de sentido. Las proposiciones metafísicas no resultan aceptables ni aun consideradas como “hipótesis de trabajo”, ya que para una hipótesis es esencial la relación de derivabilidad con proposiciones empíricas (verdaderas o falsas) y esto es justamente lo que falta a las pseudoproposiciones. (CARNAP, 1978:78).

Pero Carnap va más allá. En efecto, después de despojar a las supuestas proposiciones de la metafísica de todo sentido, les adjudica un carácter, por decirlo de algún modo, cuasi artístico, al sostener que no son sino expresiones de una actitud emotiva ante la vida. Pues, según lo estima, a través de ellas discurre un caudal expresivo que no ha podido ser adecuadamente canalizado a través de medios puramente artísticos, y más precisamente a través de la música. Carnap, así, ve a los filósofos metafísicos, digamos, como una suerte de músicos fallidos:

Acaso la música resulte el medio de expresión más idóneo de esta actitud ante la vida, en vista de que se halla más fuertemente liberada de cualquier referencia a los objetos. El sentimiento armonioso de la vida que el metafísico trata de expresar en un sistema monista se halla mejor expresado en la música de Mozart. Y cuando el metafísico declara su sentimiento heroico ante la vida en un sistema dualista ¿no lo hará tal vez porque le falta la capacidad de Beethoven para expresar dicho sentimiento con un

medio adecuado? En verdad los metafísicos son músicos sin capacidad musical, en sustitución de la cual tienen una marcada inclinación a trabajar en el campo de lo teórico, a conectar conceptos y pensamientos. (CARNAP, 1978:86)

La difusión en el medio anglófono de las principales ideas del Círculo de Viena fue una labor que tomó a su cargo Alfred Jules Ayer.²⁸ En algún pasaje de su obra, *Lenguaje, verdad y lógica*, haciendo eco de aquellos que adoptan una postura de cabal cuestionamiento de la metafísica, dice:

Entre los que reconocen que, si la filosofía ha de ser considerada una auténtica rama del conocimiento, debe ser definida de un modo que la distinga de la metafísica, es elegante hablar de los metafísicos como una clase de poetas desplazados. Como sus declaraciones no tienen significación literal alguna, no son objeto de ningún criterio de verdad o de falsedad, pero pueden, sin embargo, servir para expresar o despertar emoción, y, en consecuencia, ser objeto de normas éticas o estéticas. Y se sugiere que pueden tener un valor considerable como medios de inspiración moral, o incluso como obras de arte. En este modo, se realiza un intento de compensar a los metafísicos por su expulsión de la filosofía. (AYER, 1971:50)

Aunque luego Ayer se mostrará un tanto reacio a aceptar que el metafísico sea simplemente una suerte de poeta desplazado, lo considera siempre como alguien que, a raíz de haber caído en errores lógico-lingüísticos, profiere sinsentidos. Es simple advertir que este texto resulta ser representativo del carácter que asume la actitud adoptada por el Círculo en pleno: su condena alcanza al metafísico por el hecho de pretender adjudicar contenido cognoscitivo a sus enunciados, a pesar de que éstos no resultan ser verificables. La censura efectuada por el cenáculo vienés adquiere la forma de un proceso sumario en el curso del cual se deja de lado la posibilidad de considerar este impulso emotivo como el depositario de un valor humano más alto. De modo que, en términos generales, los enunciados de la metafísica, incluso asumidos como medios

²⁸ Al respecto, afirma Monk: “En inglés la afirmación más conocida y estridente [del principio de verificación] se halla en *Lenguaje, verdad y lógica*, de A. J. Ayer (...), que fue publicado en 1936 y escrito después de que Ayer hubiera pasado algún tiempo en Viena asistiendo a las reuniones del Círculo”. (MONK, 1997:271)

de inspiración moral, serían una especie de error, superable a través del análisis lógico: ésta es la idea que rebulle una y otra vez en el ideario neopositivista. El mismo Ayer deja expresa constancia de que ello es así al afirmar:

(...) es verdad que, si bien la mayor parte de la metafísica no es más que la incorporación de torpes errores, queda un cierto número de pasajes metafísicos que son obra de una auténtica emoción mística; y puede decirse de ellos, más aceptablemente, que tienen un valor moral o estético. *Pero* [las bastardillas son mías], *en la medida en que a nosotros nos interesa, la distinción entre la clase de metafísica producida por un filósofo que ha sido engañado por la gramática, y la clase producida por un místico que está tratando de expresar lo inexpresable, no es de gran importancia: lo que a nosotros nos importa es comprobar que incluso las expresiones del metafísico que intenta exponer una visión son literalmente absurdas; de modo que, de aquí en adelante, podemos proseguir nuestras indagaciones filosóficas con tan poca consideración hacia ellas como hacia la clase de metafísica, más desafortunada, que procede de no alcanzar a comprender las operaciones de nuestro lenguaje*". (AYER, 1971:51)

De modo que ya sea un producto del uso errado de la sintaxis lingüística, ya la expresión de un sentimiento de búsqueda de sentido último, la metafísica, tal como queda expresada en los términos de Ayer —expresión de una perspectiva que converge en definitiva con las posiciones adoptadas por el *Wiener Kreis*—, es, simple y llanamente, un amasijo de absurdos. Es claro que su valor, si alguno llegare a tener, no resultaría ser, en términos generales, relevante. Y aquí es donde se puede apreciar con nitidez la diferencia que existe entre ésta y la actitud asumida por Wittgenstein. Para el autor del *Tractatus*, la tendencia del hombre por hablar acerca del sentido último de la vida y las cuestiones relacionadas con tendencia semejante —tendencia que puede ser catalogada como metafísica, aunque de carácter no doctrinario— poseen un valor humano que las sitúa en un nivel de importancia existencial que se encuentra por encima de la relevancia ostentada por la búsqueda emprendida en los ámbitos

relacionados con la ciencia.²⁹ Para Wittgenstein, en última instancia, lo realmente importante no está dado por el cometido de superar o eliminar la metafísica. Antes bien, sus esfuerzos están dirigidos a hacer patente la indigencia del lenguaje al momento de intentar referirse representacionalmente a asuntos relacionados con los enigmas esenciales de la existencia. Que Wittgenstein sostenga en el prólogo del *Tractatus* que esta obra “(...) muestra que el planteamiento de estos problemas descansa en la incompreensión de la lógica de nuestro lenguaje”, (WITTGENSTEIN 1987:11) no debería llevarnos a concluir ineluctablemente que el propósito de alcanzar una definitiva y supuestamente liberadora «superación» de la metafísica está presente en él. Si bien los sinsentidos metafísicos de filiación doctrinaria pueden ser desenmascarados a través del análisis del lenguaje, no es menos cierto que el impulso que los origina permanece incólume. Y lo reiteramos: este impulso —amén de ser la dimensión más importante que exhibe el ser humano desde la perspectiva asumida por el autor del *Tractatus*— es, precisamente, lo que, a ojos de Wittgenstein, se expresa, diríamos trágicamente, en la aspiración humana a trascender los límites del lenguaje. Wittgenstein, de este modo, es consciente de dos cosas. Por un lado, como ya quedó dicho, sabe de la inopia lingüística que ostenta el discurso representacional al intentar conceptualizar, y, en el curso de este proceso, introducir estrategias de exposición doctrinaria de asuntos que constituyen un núcleo al que Wittgenstein se aproxima concibiéndolo bajo la forma de lo inexpresable; por otro, está convencido de que la aspiración metafísica en el hombre adquiere la forma de un impulso insoslayable. Prueba de la autoconciencia que, en relación con

²⁹ La atenta aproximación por parte de Wittgenstein hacia cuestiones de cariz enigmático relacionadas con las preocupaciones raigales del hombre es ostensiblemente manifiesto a lo largo de su vida. En 1931, y refiriéndose en esta ocasión a sí mismo, escribirá: “Lo inefable (aquello que me parece misterioso y que no me atrevo a expresar) proporciona el trasfondo sobre el cual adquiere significado lo que yo pudiera expresar” (WITTGENSTEIN, 1995:54). Y entre los años 1947-1948, anotará en sus diarios: “Los problemas vitales son insolubles en la superficie, sólo se pueden solucionar en la profundidad. En las dimensiones de la superficie son insolubles” (*op. cit.*, p. 137). Un año después dirá: “Para el hombre, lo eterno, importante, está cubierto con frecuencia con un velo impenetrable: sabe que allí abajo hay algo, pero no lo ve. El velo refleja la luz del día”. (*Ibid.*, pp. 145-146).

estas dos asunciones, acompañaba al autor del *Tractatus* al escribir su primera gran obra lo constituye el hecho de que él mismo haya dejado en ella un puñado de aserciones de inconfundible sesgo metafísico, manifestando con ello ese impulso a que me refería. El intento por «decir» algo acerca de lo inexpresable, por ello, adquiere un tono que, en alguna medida, podría denominarse, como en algún momento ya lo dije, «trágico», en la medida en que Wittgenstein se empeña en cumplir una tarea que —como él bien lo sabe— se encuentra ya de antemano destinada a un irremediable fracaso.

Por el contrario, uno de las más acendradas convicciones del círculo vienés, imbuido como estaba éste de aquel ideal de progresismo ilustrado (HAHN, 2002:107)³⁰ que sus miembros se encargarían de hacer explícito a través de su manifiesto, era que la ciencia, merced a la exactitud y a la potencia explicativa que aquélla exhibía —virtualmente infinita, según se desprende del tenor empleado por sus entusiastas

³⁰ Rudolf Carnap en su autobiografía intelectual se pronuncia en torno a lo que bien podría denominarse la postura antiilustrada que asumía Wittgenstein, postura que, como es fácil advertir, se encontraba en abierta pugna con el aura iluminista que nimbaba la prédica cientificista neopositivista: “(...) there was a striking difference between Wittgenstein’s attitude toward philosophical problems and that of Schlick and myself. Our attitude toward philosophical problems was not very different from that which scientists have toward their problems. For us the discussion of doubts and objections of others seemed the best way of testing a new idea in the field of philosophy just as much as in the fields of science; Wittgenstein, on the other hand, tolerated no critical examination by others, once the insight had been gained by an act of inspiration. I sometimes had the impression that the deliberately rational and unemotional attitude of the scientist and likewise any ideas which had the flavor of “enlightenment” were repugnant to Wittgenstein”. (“(...) había una aguda diferencia entre la actitud de Wittgenstein frente a los problemas filosóficos y la que asumíamos Schlick y yo. Nuestra actitud frente a los problemas filosóficos no era distinta de aquella otra adoptada por los científicos frente a sus problemas. Para nosotros, la discusión de las dudas y objeciones de otros parecía el mejor modo de poner a prueba una nueva idea en el ámbito de la filosofía, precisamente, en la misma medida que en el campo de la ciencia; Wittgenstein, por su parte, no toleraba ningún examen crítico por parte de otros, una vez que la intuición había sido alcanzada a través de un acto de inspiración. Algunas veces tuve la impresión de que la actitud despojada de emotividad y deliberadamente racional del científico y asimismo cualesquier ideas que tuvieran un cariz de “ilustración” le eran repugnantes a Wittgenstein” [la traducción es nuestra]). (CARNAP, 1963:26). Tomando pie en este contraste, manifestado cada vez con más nitidez a medida que las diferencias, sobre todo de sensibilidad, quedaban expuestas en las reuniones que alguna vez mantuviera Wittgenstein con los miembros del Círculo de Viena, es plausible descubrir, tal como ya alguien lo ha hecho notar (HERNÁNDEZ, 1994), un indicio de que las ideas presentes en el *Tractatus* en lo que atañe a temas de registro metafísico expresan una actitud compaginable con lo que bien cabría llamar «remagificación» del mundo (de acuerdo al contexto configurado por las nociones weberianas de «racionalización» y «desmagificación», o, respecto a esta última expresión, «desencantamiento», según otra traducción) en abierta pugna y contraste con las ideas adoptadas por el Círculo de Viena, las cuales, más bien, cristalizarían en una actitud de desmagificación del mundo.

patrocinadores—³¹, había de ser en todo momento el modelo de conocimiento por excelencia que debería trazar el derrotero de la filosofía. Esta especial valoración de la ciencia es puesta de relieve por uno de sus miembros, al momento de recordar los lineamientos básicos que seguía aquella sociedad de trabajo. Escuchémosle:

Existía una orientación fundamental común: la científicidad de la filosofía. Las rigurosas exigencias del pensamiento científico han de valer también para la filosofía. La claridad unívoca. El rigor lógico y la fundamentación suficiente son imprescindibles en ella, como lo son en las restantes ciencias. Las afirmaciones dogmáticas y las especulaciones incontroladas, tan extendidas todavía hoy en la filosofía, no deben presentarse en ella. Con ello venía dada también la oposición contra toda metafísica dogmático-especulativa. La metafísica había de ser eliminada por completo. (KRAFT, 1986:23-24)

Es natural, pues, que en el contexto de estas ideas y planteamientos, el Círculo de Viena haya considerado el *Tractatus* como la obra que expresaba en una medida estimable los propósitos que dicha sociedad de trabajo había planteado como propios y definitorios de su labor filosófica. Pues, y como ya quedó señalado, uno de los aspectos más notables de ésta, y que constituyó, por así decirlo, el

³¹ En relación con lo dicho arriba, es harto reveladora la contundencia con que el *Wiener Kreis* da cuenta de sus convicciones a este respecto: “Todo es accesible al hombre y el hombre es la medida de las cosas”. (...) Para la concepción científica del mundo no hay *enigmas insolubles*”. (HAHN *et al*, 2002: 112). Del mismo modo, se advierte el convencimiento de que se está llevando a cabo, a través de la puesta en marcha del programa correspondiente a una concepción científica del mundo como la que los empiristas lógicos proponen, una labor a todas luces preeminente, acaso sin parangón en la historia de la humanidad; así, leemos en el manifiesto de 1929: “Los representantes de la concepción científica del mundo están resueltamente de pie sobre el terreno de la simple experiencia humana. Confiadamente ponen manos a la obra en la tarea de remover los escombros milenarios de la metafísica y de la teología. O, como algunos piensan: se proponen volver, después de un interludio metafísico, a una imagen unificada de este mundo como la que en algún sentido ya había estado en la base de las creencias mágicas, [pero] libres de la teología, de los tiempos primitivos” (HAHN, 2002:123). Y cerrando el célebre documento fundacional del Círculo de Viena, asistimos a lo que podría percibirse como la certeza presente entre sus miembros de que su concepción encarna, por decirlo de algún modo, el *Zeitgeist* que planea en los cielos de la cultura europea: “Experimentamos cómo el espíritu de la concepción científica del mundo penetra en creciente medida en las formas de vida pública y privada, en la enseñanza, en la educación, en la arquitectura, y ayuda a guiar la estructuración de la vida social y económica de acuerdo con principios racionales. *La concepción científica del mundo sirve a la vida y la vida la acoge*. (HAHN, *et al.*, 2002:124). Y para sellar esta escueta recopilación de pasajes de tono panfletario —que no por ello, ciertamente, dejan de ser significativos—, préstese atención a lo que alguna vez acerca de la añorada ciencia unificada escribiera, con inflamado estilo, Otto Neurath: “El lenguaje fisicalista, el *lenguaje unificado*, es el Alfa y Omega de toda ciencia. No hay “lenguaje fenoménico” además de “lenguaje físico”, no hay “solipsismo metodológico” al lado de otro posible punto de vista, no hay “filosofía”, no hay “teoría del conocimiento”, no hay una nueva “visión del mundo” además de otras: no hay más que *Ciencia Unificada* [sic], con sus leyes y predicciones”. (NEURATH, 1978:298)

símbolo del espíritu de cuerpo que animaba la labor de los positivistas lógicos fue el rechazo total de la metafísica. En efecto, en relación con ésta, los miembros del *Wiener Kreis* veían en el *Tractatus* la cristalización de una actitud semejante a la adoptada por ellos. De ahí que asumieran como prístina expresión de su proyecto encaminado a forjar una filosofía depurada absolutamente de cualquier atisbo de pensamiento especulativo, por ejemplo, aquellas palabras del *Tractatus* que figuran en el prólogo de esta obra, y que ellos orgullosamente y con un énfasis especial parafrasean en un pasaje de su célebre manifiesto: “(...) lo que se puede decir [en lo absoluto] (sic), se puede decir claramente” (HAHN, 2002:110).

Es justo decir, sin embargo, que la interpretación que llevaron adelante los neopositivistas soslayó, extrañamente, aspectos que apuntaban en una dirección distinta de la que aquéllos estaban firmemente decididos a transitar. La noción de «lo místico», por mencionar lo que acaso sea el núcleo que expresa lo que cabría considerar la actitud metafísica de Wittgenstein, si bien es tomada en cuenta en algún momento, lo es para ser despachada sin mayores trámites, tal como lo hizo Neurath, luego de ponderarla como un elemento perturbador y casi tangencial en la economía de la primera obra de Wittgenstein. O, simplemente, es ignorada, como de hecho, luego de algunos años, Carnap reconocerá que en su momento erróneamente se hizo. El pasaje aquel que se consignó hace poco, así, y a la luz de lo que se dice en las páginas finales del *Tractatus*, adquiere un sentido que lejos de descalificar lo que los miembros de la fratría vienesa consideraban indiscriminadamente expresión de extravío metafísico, apunta, por el contrario, a revalorar la metafísica, en tanto expresión de una proverbial tendencia humana y, por ello, pasa a adjudicarle una condición singular. Así, hablar de un rechazo absoluto de la metafísica por parte de Wittgenstein, tal como se hizo en el seno del *Wiener Kreis*, esto es, dando lugar a una interpretación que ve en la

actitud manifestada por él en el *Tractatus* una radical descalificación de aquélla desde todo punto de vista en favor de la reducción científicista que el *Wiener Kreis* propugnaba, no resulta ser plausible.

Desde luego, sería un error adjudicarle a Wittgenstein la pretensión de revivir la metafísica en tanto doctrina, y, como tal, depositaria de un conjunto de supuestos conocimientos fundamentales acerca de la realidad. Pues es notorio que sus esfuerzos están firmemente encaminados a conjurar los intentos por hacer de esta supuesta colección de verdades esenciales, aprehendidas a través de medios transempíricos, y que versarían acerca de los rasgos fundamentales de la realidad, una suerte de «superciencia». Pero esta actitud suya no constituye óbice para señalar en él la presencia de una actitud en virtud de la cual la metafísica pasa a ser concebida como la expresión de una tendencia humana que si bien jamás ha de convertirse en un cuerpo positivo de conocimientos, resulta ser, con todo, insoslayable en el hombre. La tendencia a proyectarse lingüísticamente más allá de los neutros hechos del mundo, acicateada por el asombro suscitado en el hombre por el enfrentamiento con los enigmas de la vida, descansaría sobre pilares metafísicos, aunque éstos sólo sean el soporte de una aspiración sin posibilidades de convertirse en una doctrina que contenga verdades esenciales acerca de la realidad. No es otro el sentido, sospecho, que Wittgenstein le adjudica a ese pugnaz intento humano por trascender las fronteras del lenguaje descriptivo-representacional.

El mismo Wittgenstein se encargaría de mostrarles a los miembros del Círculo la distancia espiritual que mediaba entre su visión y la de ellos. Es sabido que Wittgenstein asistió, a algunas reuniones del Círculo de Viena;³² sin embargo, en el transcurso de ellas

³² A partir del verano de 1927 se habían de iniciar las reuniones entre Wittgenstein y algunos de los miembros del Círculo de Viena. En efecto, Wittgenstein sólo aceptó reunirse, los lunes por la noche, con

(...) pronto queda en claro que Wittgenstein no es el positivista que esperan. A veces ante su sorpresa Wittgenstein les da la espalda y les lee poemas de Rabindranath Tagore. En otras ocasiones les habla de un natural impulso del hombre que lo obliga a arrojar una y otra vez contra los límites del lenguaje, que representa como los barrotes de una jaula en la que estamos prisioneros. (RIVERA, 1999:309)³³

La ligazón entre la noción de «lo místico», que concentra los aspectos fundamentales que vertebran la preocupación de Wittgenstein por las cuestiones problemáticas de la existencia, y la metafísica, si entendemos ésta en clave kantiana, vale decir, como la tendencia humana a lo absoluto, a lo incondicionado, a aquello imposible de ser estructurado bajo la forma de conocimiento científico, o, en términos ya propios de Wittgenstein, como aquellos asuntos que de ningún modo son susceptibles de ser vertebrados en un discurso argumentativo cuyos enunciados se pretenda evaluar veritativo-funcionalmente, esta ligazón, decía, puede ser advertida, en definitiva, en el mismo *Tractatus*. Por ello, me inclino a pensar que resulta plausible relacionar «lo místico» con un concepto, digamos, débil de metafísica, esto es, lo reitero, no concebida como un cuerpo doctrinario depositario de conocimientos fundamentales acerca de la realidad, sino como una actitud vinculada a la preocupación radical, proverbialmente humana, por aquellos problemas cruciales de la existencia, y, vinculada, asimismo, a la búsqueda, nunca recompensada en términos teóricos, del sentido último de la vida, si cabe emplear esta expresión. Pero, claro, de ningún modo esta lectura nos facultaría a endilgarle al autor del *Tractatus* la intención de formular una metafísica «de contenidos», de tal suerte que pueda hablarse de una metafísica

Moritz Schlick, Friedrich Waismann, Rudolf Carnap y Herbert Feigl. (MONK, 1994:232). Posteriormente, hacia 1929, toleraría sólo la presencia de Moritz Schlick y Friedrich Waismann. (CARNAP, 1963:27)

³³ La que al parecer es la referencia primigenia a esta inusitada reacción de Wittgenstein se encuentra en WAISMANN, 1973:12-13.

doctrinaria, pues con esto se procedería a reintroducir la noción de metafísica en sentido fuerte, aquella a la que, asimismo, podría denominarse –por oposición a aquella otra de naturaleza no doctrinaria que podría ser asociada a la noción de «lo místico»– metafísica doctrinaria. Pero no; es claro que no ocurre situación semejante en el caso de Wittgenstein. Si cabe hablar de metafísica en el *Tractatus*, ésta sólo tiene sentido en tanto sea concebida como último reducto de aquellas preocupaciones del hombre que, precisamente por ello, no son susceptibles de ser tratadas en clave figurativa, representacional. En relación con esta noción débil de metafísica, asimismo, difícilmente se podría intentar concebir «lo místico» como una región platónica. En efecto, el alcance de esta noción no admite la posibilidad de relacionarla con algún tipo de intuición intelectual. La noción de «lo místico» parece ser que se relaciona fundamentalmente con un núcleo de vivencias asociadas –para hacer uso de una expresión acuñada por Jaspers– a aquellas «situaciones límite» (JASPERS, 1974: 15-23) a las que de modo ineludible se ve enfrentado el hombre, y, en este sentido, como lo señala el mismo Wittgenstein, es un «sentimiento» (WITTGENSTEIN 1987: 181). Sentimiento que, por ello mismo, no puede dejar de ser, en última instancia, personal e intransferible. Convendría señalar aquí que referirse a lo que entraña la noción de «lo místico» y, a un tiempo, aludir a la posibilidad de señalar la presencia de una metafísica no doctrinaria en esta obra y a la tendencia del hombre por ir más allá de los límites lingüísticos es referirse a un núcleo de asunciones estrecha e indisolublemente vinculadas que, en buena cuenta, podrían incluso llegar a identificarse. Ya veremos en su debido momento, esto es, en el marco del último capítulo, de qué manera la idea de Kant acerca de la inexorable persistencia de una *metaphysica naturalis* manifestada en la tendencia de la razón humana a asir lo incondicionado, por una parte, y lo expresado

por Wittgenstein en la *Conferencia sobre ética*, por otra, proporcionarán hasta donde me es dado ver, la oportunidad de respaldar convenientemente este planteamiento.

Líneas arriba me había referido brevemente a la manera tangencial en que Neurath había tratado lo que a todas luces vendrían ser, bien miradas las cosas, importantes indicios presentes en el *Tractatus* acerca de que Wittgenstein asumía una postura hacia la metafísica discordante con aquella otra adoptada por el *Wiener Kreis*. Señaladamente, se trata, como no podría por menos de esperarse, de algunas referencias –hechas de manera muy general, ciertamente– a aquellos pasajes enclavados entre los pasos finales del *Tractatus* que ostentan un marcado cariz especulativo.

Neurath, en efecto, al considerar las ideas que pueden ser asociadas a «lo místico», no duda en denunciar en ellas la presencia de metafísica. En un artículo incluido por Alfred Ayer en su antología sobre el positivismo lógico, y refiriéndose a lo dicho por Wittgenstein en el *dictum* 6.54, dice Neurath:

Esas elucidaciones que en realidad pueden declararse metafísicas no aparecen, sin embargo, aisladamente en los escritos de Wittgenstein; encontramos en ellos expresiones que parecen menos los travesaños de una escala que partes de una teoría metafísica subsidiaria formulada inadvertidamente. (NEURATH, 1978:289)

Y un poco más adelante, agrega:

En “sus elucidaciones”, que también podrían caracterizarse como “preliminares mitológicos”, Wittgenstein parece tratar de investigar, en cierto modo, desde un estado prelingüístico acerca de una situación prelingüística también. Esos intentos no sólo deben rechazarse como carentes de sentido, sino que además resultan innecesarios como paso preliminar hacia la ciencia unificada. (NEURATH, 1978:290)³⁴

³⁴ Lo curioso del caso es que estos asertos perturbadores que Neurath encuentra en aquella obra no se presentan como obstáculo para que este filósofo en un pasaje anterior de este mismo artículo considere a Wittgenstein representante de la concepción que él y los demás miembros de la fratría vienesa propugnaban, y pase a dotar a aquel célebre pasaje en que Wittgenstein despoja de sentido a sus propias proposiciones de un alcance a todas luces –por lo que sabemos acerca de la tesitura espiritual del autor del *Tractatus*– bastante alejado de lo que Wittgenstein buscaba sugerir: “Wittgenstein y otros representantes de la concepción científica del mundo, que merecen gran crédito por su contribución al rechazo de la metafísica, esto es, por su eliminación de proposiciones carentes de sentido, son de opinión que, para llegar al conocimiento científico, todo individuo necesita provisionalmente sucesiones de palabras vacías de *sentido para la “elucidación” del mismo*. (...) Esta proposición [refiriéndose al paso en que Wittgenstein incorpora la legendaria imagen de la escalera] parece sugerir que, por así decirlo,

Ahora bien, en las reflexiones que Wittgenstein lleva a término en el *Tractatus* hay vuelos metafísicos: esto, en efecto, es un hecho. Pero que éstos no sean producto de una actitud deliberada es, por lo menos, dudoso. Lo que es menester dejar claramente establecido es que, sin embargo, esta actitud no marchaba en la misma dirección en que la metafísica tradicional enrumbaba sus pasos desde centurias atrás. Hay importantes indicios que permiten sostener que, si bien Wittgenstein visitaba temas de inocultable sesgo metafísico, era, con todo, consciente de que al aproximarse a ellos sólo estaba manifestando un impulso imposible de erradicar o –para emplear el término a que recurre Carnap en su célebre artículo– «superar». De allí que, en su momento –esto es, en aquel célebre pasaje que se encuentra incorporado a poco del final del *Tractatus*– Wittgenstein considerara que lo más consecuente era cancelar su discurso.³⁵ Por lo que valdría insistir en lo dicho: el carácter adjudicado por Neurath a lo que podría considerarse la metafísica del *Tractatus* no se encuentra en consonancia con

hay que pasar renovadamente a través de sucesivas eliminaciones de proposiciones carentes de sentido, esto es, metafísicas; que siempre hay que usar de nuevo la escala y arrojarla después. Sólo con la ayuda de elucidaciones consistentes en lo que más tarde se reconocerá como meras sucesiones de palabras carentes de sentido, puede llegarse al lenguaje unificado de la ciencia”. (NEURATH, 1978:289). Se puede advertir una vez más aquí la presencia de esa interpretación sesgada que veía en la actitud de Wittgenstein un rechazo de *toda* metafísica, sin reparar en el hecho de que bien podría plantearse la posibilidad de distinguir entre la formulación espuria de un presunto cuerpo doctrinario fundamental de verdades transempíricas (contra la cual, ciertamente, Wittgenstein no perdía ocasión de lanzar ásperos y tajantes cuestionamientos), y aquella otra manifestación espiritual de búsqueda que, aun siendo estéril, no deja de manifestarse como un profundo requerimiento del ser humano (aquello que Wittgenstein tipifica como la tendencia humana a cruzar los límites del lenguaje significativo), imposible de ser superada o soslayada, aun cuando en definitiva no se encuentra destinada a transformarse en conocimiento alguno acerca de la realidad.

³⁵ Prestemos atención a lo que nos dice Pilar López: “(...) que Wittgenstein pretenda hablar de lo que sólo puede ser mostrado, lo místico, se debe a que es eso lo que a él le preocupaba fundamentalmente. El principal objetivo de Wittgenstein en el *Tractatus* no es hacer una teoría lógica, sino colocar lo místico en el lugar que le corresponde, aun a costa de verse obligado a no hablar de ello. Toda la teoría del lenguaje va encaminada a mostrar que lo místico queda fuera del mundo y que, por consiguiente, cualquier intento de hablar del tema –incluido el suyo propio– está *a priori* condenado al fracaso”. (LÓPEZ, 1986:78). Aunque estimo necesario hacer dos salvedades: primero, que «lo místico» quede «fuera del mundo» no debería llevarnos a pensar que se trata de una región platónica, esto es, una dimensión con un estatuto ontológico trascendente; segundo, que «cualquier intento de hablar del tema» –de «lo místico» y, claro, de los asuntos asociados a esta noción– «está *a priori* condenado al fracaso» no implica necesariamente la adopción de una actitud que desemboque inexorablemente en un mutismo, sino que, más bien, parece que ese silencio posee un carácter figurado: se trata de renunciar a tratar temas de registro metafísico si el hacerlo supone el empleo de un discurso de naturaleza representacional.

el que adquiere a la luz del propósito de Wittgenstein, a saber, situar la pregunta por el sentido último de la vida más allá de los linderos de la ciencia, y también de la filosofía si ésta es asumida como supuesto cuerpo de conocimientos. Y a través de un tal proceder, en la misma y exacta medida, alejarse de todo intento encaminado a otorgar carta de ciudadanía a la metafísica tradicional, para dejar en pie sólo el impulso insoslayable que determina la aparición de aquella pregunta que no se encuentra desprovista ella misma de sentido, aunque éste sea, claro está, un sentido de cariz «existencial», y, por ello mismo, no el sentido aquel que poseen las proposiciones en el marco de un lenguaje de precisos contornos figurativos.³⁶ Porque desde la perspectiva en que se encuadra el conocimiento científico, dicha pregunta sí se revela como un absurdo. Pero un absurdo, que, por serlo, revela, asimismo y en última instancia, su profunda significación vital, en la medida en que es el dramático desenlace de una demanda siempre insatisfecha, pero también siempre presente, de sentido último: una búsqueda que incomprensiblemente parece estar dirigida siempre en dirección al silencio. A propósito de esto, Neurath en relación con el aforismo que acaso sea el más enigmático y oscuro de todo el *Tractatus*, y que es con el que Wittgenstein cierra su obra, dice:

“Suena como si hubiera un «algo» de lo que no se pudiera hablar. Nosotros más bien diríamos: si realmente se desea evitar por completo la actitud metafísica «se guardará silencio», pero no «acerca de algo»”.(NEURATH, 1978:289)

Como se puede apreciar Neurath emplea un tono diríase despreocupado: aunque establece claramente la postura neoempirista a partir de la referencia previa a lo

³⁶ En efecto, en el *Tractatus*, Wittgenstein, como es de sobra sabido, se refiere al *sentido* de las proposiciones, es decir, a la capacidad de éstas de representar un hecho posible. Esta idea la expresa Wittgenstein al decir que “[c]omprender una proposición quiere decir saber lo que es el caso si es verdadera” (WITTGENSTEIN 1987:55). Pero, asimismo, Wittgenstein alude al *sentido* de la vida, por ejemplo, en el paso 6.521 de esta misma obra. Apenas hace falta decir que este mismo término, según se lo emplee en un determinado contexto, (el lenguaje, en un caso; el plano de la existencia humana, en otro) adquirirá un alcance distinto: substancialmente distinto.

dicho por Wittgenstein, su aproximación es tangencial, oblicua, lo cual impide apreciar en su adecuada dimensión la sensible distancia espiritual que en efecto es dable advertir entre la postura del Círculo y la asumida por Wittgenstein en relación con este tipo de cuestiones, de cariz innegablemente especulativo, y cercanas, por ello mismo, a una temática de carácter metafísico. Aquella sustantiva distancia espiritual que es puesta de relieve por R. Monk:

Para Wittgenstein, todo dependía del espíritu. Esto es tan cierto para su filosofía como para sus relaciones personales. Lo que distinguía su rechazo de la metafísica del de los positivistas lógicos era, sobre todo, el espíritu con que se daba tal rechazo. (...) Al igual que las palabras no son esenciales a la religión, del mismo modo, las palabras no pueden ser esenciales a la hora de revelar lo que es verdadero o profundo en la metafísica. De hecho, lo que es profundo en la metafísica, al igual que en la magia, es su expresión de un sentimiento fundamentalmente religioso: el deseo de arremeter contra los límites del lenguaje, deseo del que Wittgenstein había hablado en relación con la ética, el deseo de trascender los confines de la razón y dar el «salto por la fe» de Kierkegaard. Este deseo, en todas sus manifestaciones, era algo por lo que Wittgenstein sentía el más profundo respeto, ya fuera en la filosofía de Kierkegaard o Heidegger, en las *Confesiones* de San Agustín, las oraciones del doctor Johnson, o en la devoción de las órdenes monásticas. (MONK, 1994:290-291)

Aunque quizá no era de esperarse, el cariz adoptado por las ideas presentes en el *Tractatus* con respecto a la metafísica, y, en general, la actitud de Wittgenstein hacia ésta –aunque con algún retraso– finalmente llegó a ser advertido. Así, Rudolf Carnap, uno de los miembros más activos del Círculo de Viena, algunos años después, cayó en la cuenta de que la interpretación que se había llevado a cabo en el seno de aquella fraternidad en referencia al *Tractatus logico-philosophicus* no había sido la más adecuada. Del mismo modo, advirtió claramente que la actitud de Wittgenstein frente a aquel núcleo de enigmas esenciales que queda expresado en la noción de «lo místico» suponía, ciertamente, una especial valoración de una tendencia típicamente metafísica. Con respecto a esto, el mismo Carnap relata lo siguiente:

(...) when we were reading Wittgenstein's book in the Circle, I had erroneously believed that his attitude toward metaphysics was similar to ours. I had not paid sufficient attention to the statements in his book about the mystical, because his feeling and thoughts in this area were too divergent from mine. Only personal contact with him helped me to see more clearly his attitude at this point" (CARNAP, 1963: 27) ³⁷

Y refiriéndose a la relación que se advertía entre Wittgenstein y la metafísica, dice Carnap:

When Schlick, on another occasion, made critical remark about a metaphysical statement by a classical philosopher (I think it was Schopenhauer), Wittgenstein surprisingly turned against Schlick and defended the philosopher and his work". (CARNAP, 1963:26-27) ³⁸

Valdría la pena, siguiendo con Carnap, dejar constancia de su parecer acerca del presunto origen de la actitud de Wittgenstein hacia la metafísica: "I had the impression that his ambivalence with respect to metaphysics was only a special aspect of a more basic internal conflict in his personality from which he suffered deeply and painfully". (CARNAP, 1963:27) ³⁹

Remitir aquella presumible ambivalencia frente a la metafísica por parte de Wittgenstein al plano de su temperamento no es descabellado. Como espero haber mostrado, es fácil constatar la estrecha vinculación que se da entre su filosofía y los aspectos vinculados a las preocupaciones existenciales arraigadas vigorosamente en los vaivenes de su propia vida, que, a su vez, estuvieron en mucho determinados por su singular temperamento. Se podría expresar esta relación, como ya se hiciera antes,

³⁷ "(...) cuando estábamos leyendo el libro de Wittgenstein en el Círculo, yo había creído erróneamente que su actitud frente a la metafísica era similar a la nuestra. No había prestado suficiente atención a los enunciados acerca de lo místico, porque sus sentimientos y pensamientos en esta área eran demasiado diferentes de los míos. Sólo un contacto personal con él me ayudó a ver más claramente su actitud hacia este aspecto" [la traducción es nuestra].

³⁸ "Cuando Schlick, en otra ocasión, hizo una observación crítica acerca de un enunciado metafísico de un filósofo clásico (creo que era Schopenhauer), Wittgenstein, sorprendentemente, se volvió contra Schlick y defendió al filósofo y a su trabajo" [la traducción es nuestra].

³⁹ "Yo tenía la impresión de que su ambivalencia con respecto a la metafísica era sólo un aspecto especial de un conflicto interno más básico en su personalidad a partir del cual él sufría profunda y dolorosamente" [la traducción es nuestra].

diciendo que la filosofía de Wittgenstein posee una marcada e inocultable textura personal; un matiz abiertamente testimonial. Empero, lo que sí resulta cuestionable es achacar, diríase insidiosamente, a una suerte de desajuste emocional aquella presumible ambivalencia frente a la metafísica, que, por lo demás, distaba mucho de ser el signo que marcaba su actitud hacia ella, aunque, claro, sólo si se distingue previamente entre su formulación doctrinaria, por una parte, y, por otra, la forma que adopta cuando sólo conserva la forma de una tendencia a rebasar las fronteras lingüísticas, aquella fronteras que sólo admiten dentro de sus dominios la expresión figurativa de aquello que se manifiesta factualmente. Y en este último caso, hay que decir que, dado que creo que es posible señalar la presencia de dicha tendencia aun en el mismo Wittgenstein, resulta legítimo decir, a contrapelo de lo expresado por Carnap, que esa aquiescencia hacia la metafísica fue siempre manifestada sin cortapisas por el autor del *Tractatus*.⁴⁰ Pero aun cuando otro haya sido el tenor de ese pronunciamiento, sospecho que en aquella afirmación de Carnap, más que otra cosa, queda plasmado el sentimiento de aversión científicista hacia la metafísica, y no sólo cuando es asumida como una espuria vertebración de pretendidos conocimientos esenciales acerca de fantasmales entidades transempíricas —postura, por lo demás, en plena correspondencia con los planteamientos de Wittgenstein a este respecto—, sino incluso cuando, como también en

⁴⁰ Esta tendencia bien arraigada en la actitud manifestada por Wittgenstein a lo largo de su vida frente a aquellos asuntos que conforman el horizonte siempre problemático del interrogante humano no se le escapa a un filósofo como Salazar Bondy. Aun cuando estimo que nuestro filósofo multiplica innecesariamente instancias conceptuales a fin de proporcionar un cuadro interpretativo armonioso en lo que atañe al aparente desencuentro que, en un primer momento, podría advertirse entre el rechazo que manifiesta Wittgenstein con respecto a la metafísica, y la presencia, extraña, por eso mismo, en el *Tractatus* y en sus escritos de tono personal, de pasajes de evidente cariz especulativo (SALAZAR, 1969:78-84), el filósofo sanmarquino formula una conclusión preliminar que se encuentra en consonancia con lo propuesto en este punto de la presente investigación: “A base de esta elucidación puede encontrarse sin alterar las líneas fundamentales del *Tractatus* y de los otros escritos del período[,] una conciliación de la crítica de la metafísica que ocupa tan prominentemente la atención de Wittgenstein y sus expresiones prometafísicas en las acepciones que hemos precisado [se refiere Salazar a las tres distintas formas que asume, según él, la metafísica en medio de los planteamientos que elabora Wittgenstein en el *Tractatus*: como ontología, como discurso enderezado a mostrar aspectos que escapan a una determinación lingüística referencial, y como tendencia humana] (...). La personalidad y la biografía de Wittgenstein, lejos de desmentir, refuerzan esta aceptación de lo metafísico, aunque no en la forma de un cuerpo de doctrina equiparable a los sistemas científicos”. (SALAZAR, 1969: 94)

el caso de Wittgenstein y el *Tractatus*, es manifestada sólo como una tendencia humana, profundamente arraigada, que enfila hacia la búsqueda de sentido posando su mirada en la dimensión problemática e inefable de la existencia.

Estimo que aquella ambivalencia que, según Carnap, manifestaba Wittgenstein en relación con la metafísica, pasaba por ser tal a ojos del cofrade vienés a raíz de su poca o nula disposición a considerar aquella distinción que menciono a menudo aquí: la distinción entre metafísica doctrinaria y metafísica no doctrinaria. O para expresarlo apelando al fraseo kantiano, la distinción, respectivamente, entre metafísica dogmática y metafísica natural.

No es posible negar que Wittgenstein, al igual que el *Wiener Kreis*, concebía la filosofía no como una teoría sino como una actividad, cuya función, merced a este rasgo, debería reducirse al análisis lógico del lenguaje, de modo que la consecuencia directa del ejercicio de dicha función vendría a ser el esclarecimiento de los enunciados sobre la base de los cuales se pretendiera erigir un cuerpo de conocimientos. Esta labor, por tanto, asume la forma de una especie de «aduana del sentido». Sin embargo, el trabajo desarrollado por el Círculo de Viena había de generar un conjunto de enunciados con respecto a los cuales no resultaba nada simple decidir qué estatuto les correspondía. ¿Acaso, sin proponérselo, los miembros del Círculo habían dado cuenta de aquella actitud metafísica que según algunos pensadores (entre éstos, el propio Wittgenstein) el hombre despliega de modo ineludible? No es un dislate responder afirmativamente a esta pregunta. Pero es aquí donde se puede apreciar una notable diferencia entre la postura del autor del *Tractatus* y la adoptada por el *Wiener Kreis*. Esta sustantiva diferencia se refiere a la conciencia que aquél tenía acerca de los límites lingüísticos y que lo condujo a reparar en la consustancial incapacidad del lenguaje para articular en términos representativos el sentido involucrado en las preguntas que el hombre se

plantea en relación con los problemas que lo acucian desde que se vio encadenado al «tormento metafísico»,⁴¹ y que desembocó en el reconocimiento por parte de Wittgenstein de que era imposible sustraerse a la manifestación de dicha tendencia, aun cuando sí resultaba viable apercibirse de la esterilidad de cualquier esfuerzo por traducirla a un código representacional legítimamente referido a hechos. Precisamente, el natural desenlace de una convicción tal no podía haber sido otro que el abandono de la filosofía como doctrina, y el despliegue de una actitud práxica: si nada más cabía «perorar» una vez que se pretendía sentar teorías en clave representacional sobre los enigmas de la vida, no quedaba sino, a fin de ser consecuente con lo expresado en la obra, sumergirse en el caudal cotidiano de esa misma vida. Los miembros del Círculo de Viena, por su parte, se proponían erradicar cualquier brote de metafísica, sin caer en la cuenta de que en esa búsqueda de un principio incommovible que permitiera decidir el sentido de las proposiciones, y, con esto, determinar taxativamente qué era conocimiento y qué no lo era, daban cuenta de una actitud que –y a despecho de su afiebrada voluntad de instituir una filosofía «científica»- bien podría ser calificada de

⁴¹ En relación con esta idea, esto es, con la concepción de la metafísica como una disposición humana, anterior a cualquier intento de elaboración discursiva, me permito citar a dos autores no precisamente vinculados a la actividad filosófica académica, pero cuyos escritos en ocasiones poseen una capacidad esclarecedora de cuya falta, curiosamente, adolecen muchos escritos pretendidamente filosóficos. Dice Ernesto Sábato, el entrañable creador de *El túnel*: “Al incorporarse sobre las dos patas traseras, un extraño animal abandona para siempre la felicidad zoológica para inaugurar la infelicidad metafísica; descabellada ansia de eternidad en un miserable cuerpo destinado a la muerte” (SABATO, 2001:15). Por su parte, un cáustico disidente de la filosofía, el rumano E. M. Cioran, escribe: “Durante las largas noches de las cavernas, cantidad de Hamlets deberían de monologar continuamente, ya que cabe suponer que el apogeo del tormento metafísico se sitúa mucho antes de esa insipidez universal que sigue al advenimiento de la filosofía” (CIORAN, 1995:24). Y hay quienes, aun cuando sus respectivos planteamientos se ven encuadrados en el marco de vertientes filosóficas reconocidas por su enfática postura antimetafísica, no dudan en plantear la cuestión en parejos términos (sin que esto implique, por supuesto, que reintroduzcan en sus planteamientos formulaciones doctrinarias compatibles con la tradición metafísica). Así, Richard Rorty, el afamado y nunca bien ponderado filósofo neopragmatista norteamericano, hablando en términos impugnadores de la búsqueda de una representación del mundo que posea una grado de certeza absoluto (característico empeño, como se sabe, de la más rancia tradición metafísica), acota: “Mi idea de que el deseo de objetividad es en parte una forma disfrazada del temor a la muerte de nuestra comunidad reproduce la acusación de Nietzsche de que la tradición filosófica que arranca en Platón es un intento de evitar enfrentarnos a la contingencia, por escapar al tiempo y el azar” (RORTY, 1996:53). Stanley Cavell creo que expresa el mismo sentir cuando dice: “Nada es más humano que el deseo de negar la propia humanidad (...)”. (CAVELL, 2003:170)

metafísica doctrinaria.⁴² De allí que Wittgenstein dijera en algún momento, a propósito de los aprestos que sus miembros realizaban para presentar en sociedad al Círculo de Viena:

Precisamente porque Schlick no es un cualquiera merece que se evite, aunque se lleve la mejor intención, convertir en objeto de irrisión por medio de jactancias tanto a él como al Círculo de Viena, cuyo máximo exponente es. Cuando hablo de jactancias, me refiero a cierto modo de contemplación narcisista. ¡Renunciamiento a la metafísica!, como si esto fuera algo nuevo. Lo que brinda la Escuela de Viena debe *mostrarlo*, no *decirlo*... (WAISMANN, 1973:15)

A estas alturas una cosa queda ya más o menos clara: Wittgenstein no era el enemigo jurado de la metafísica que el Círculo de Viena asumió que era. Enfatizar este aspecto, considero, es de la mayor importancia en el contexto de la presente investigación, toda vez que el empeño medular de ésta es presentar y desarrollar un punto de vista que ha ido ganando fuerza desde hace algún tiempo ya, y que busca iluminar el trasfondo metafísico que da cabida al pensamiento filosófico del joven Wittgenstein, pues, al parecer, es este ámbito el que se revela como la llave que permite un adecuado acceso al inquietante y desestabilizador alcance que concentran aquellos aforismos del *Tractatus logico-*

⁴² Escuchemos, por ejemplo, lo que dice J. Saltor acerca de Ayer y sus intentos de erradicar cualquier vestigio de metafísica de la reflexión filosófica: “Hay un hecho por demás significativo: toda tentativa de encadenar el pensamiento especulativo a los meros aspectos sintácticos y semánticos del habla termina en un rotundo fracaso. A pesar de las protestas de Ayer, la metafísica, expulsada por la puerta, penetra por la ventana; la segunda parte de su libro *Lenguaje, verdad y lógica*, dedicada al estudio del ‘mundo’, del ‘otro’, de ‘Dios’, etc. es una incursión entusiasta –aunque, por cierto, hartó simplista– en el tradicional dominio de la metafísica. (...) en la medida que la filosofía es aproximación a ciertas verdades últimas y un constante ahondamiento en temas perennes, no hay que pretender una certeza y una claridad absolutas; por ello, el empirismo lógico se equivoca cuando, al no lograr un conocimiento claro, riguroso y total de ciertas cuestiones –que por su misma índole y por la finitud de la inteligencia humana apenas pueden ser conocidas parcialmente–, abandona el intento de arraigar en la metafísica” (SALTOR, 1972:122). Por su parte, J. R. Weinberg, señala: “Según los positivistas lógicos, todas las aserciones de carácter metafísico no son empíricas. En otras palabras, no hay ningún método empírico para determinar la verdad de las proposiciones metafísicas. Creo que es ésta una característica verdadera de la metafísica. Desgraciadamente, es también una característica de muchas doctrinas del positivismo lógico”. (WEINBERG, 1959:237)

philosophicus –y sobre todo, aquellos que involucran la mención de «lo místico»– que de modo desconcertante incorporan ideas de abierto tono especulativo.

Por lo dicho, querer ver en Wittgenstein al propugnador enfervorizado de la muerte de la metafísica, que blandiendo orgullosamente el análisis lógico como método que ha de llevar luz a los oscuros pasajes por los que transita el afiebrado filósofo metafísico, proclamaba el inicio del reinado de un tipo ejemplar de filosofía de carácter científico, es una pretensión hartamente alejada del sentir del autor del *Tractatus* con respecto a los problemas de naturaleza metafísica que acucian al hombre. Y, sin embargo, ésa fue la perspectiva que fue perfilándose a partir de la interpretación que producto de una lamentable miopía forjó el *Wiener Kreis*, consagrando así una lectura del *Tractatus* que, dejando de lado las cruciales implicancias que una noción como «lo místico» entrañaba, pasaba a sobrevalorar como fin primordial lo que venía a ser simple instrumento.⁴³ De esta manera, a raíz de dicha interpretación lo que cumplía un papel subsidiario en el contexto de la obra, a saber, el método de análisis lógico empleado por Wittgenstein con el objeto de delimitar esferas heterogéneas, se transformó en una suerte de declaración de principios que convirtió al *Tractatus* en el libro canónico del círculo vienés. Téngase presente que lo anteriormente precisado no significa, en modo alguno, negar la existencia de esa reconcentrada atención que, en efecto, Wittgenstein prestó a la lógica. Sucede simplemente que aquella preocupación, en última instancia, estaba puesta al servicio de propósitos de muy distinta naturaleza de aquellos otros que perseguían con

⁴³ Sin duda, el papel desempeñado por Bertrand Russell en el posicionamiento tenaz de una interpretación de esta naturaleza fue también determinante. En efecto, la lectura que del *Tractatus* se hiciera en los predios académicos de Cambridge, y que, por decirlo de algún modo, venía incubándose ya tras el instante mismo en que se produce el encuentro entre Wittgenstein y Russell, en 1911, era tan tributaria del desmedido valor que se le había otorgado al análisis lógico del lenguaje presente en dicha obra, tanto cuanto lo era aquella otra forjada por el *Wiener Kreis*. Pues, habría que admitirlo, la difusión paulatina de este enfoque –fruto del intercambio de ideas entre ellos dos en época anterior a la publicación del *Tractatus*–, a través, por ejemplo, de las conferencias dadas en el *Gordon Square* londinense por el que comenzó siendo maestro de Wittgenstein, publicadas luego, en 1918, en *The Monist*, bajo el título de *La filosofía del atomismo lógico* (RUSSELL, 1966), fue preponderante en el acondicionamiento del terreno sobre el cual fructificaría, posteriormente, dicha interpretación.

ejemplar dedicación los filósofos vieneses del Círculo. En efecto, el *Wiener Kreis* pasó a situar en un primer plano a la ciencia como modelo de conocimiento, de modo que a la sombra de ésta las preocupaciones metafísicas del hombre aparecían bajo la forma de una silueta de contornos caricaturescos, de naturaleza cuasi artística, por haber equivocado el camino, una vez situado el hombre en el plano de las faenas teóricas, y elegido un inadecuado canal de expresión. Wittgenstein, en clara contraposición a esta manera de pensar, concebía la ciencia como un minúsculo reducto de conocimientos expresados en proposiciones verdaderas (WITTGENSTEIN, 1987:65), la cual revelaba su inutilidad en ámbitos de profundo interés existencial para el hombre. Sí: era inevitable caer en absurdos cuando se pretendía configurar un conocimiento positivo que versase sobre aquello que la ciencia dejaba de lado. Pero, de ningún modo, esa inquietud metafísica podía ser considerada un extravío remediable a través del disciplinado uso del sobrevalorado análisis lógico. Era posible, claro está, apercebirse de la presencia de sinsentidos, pero de ningún modo cabría hablar de una superación de la metafísica, como lo pregonaba Carnap. Si al hablar de superación lo que se pretendía fomentar era la adopción de una actitud que dejara totalmente de lado los absurdos consagrados como conocimiento por la metafísica dogmática –para emplear el fraseo kantiano–, entonces, en esencia, ésa no era ninguna superación, en la medida en que, aun cuando fuera posible remitir este extravío a un uso inconsciente, descuidado o acrítico del lenguaje, el deseo raigal del hombre por ir más allá de los límites del lenguaje, permanecía incólume, pues –y según lo señalara el propio Wittgenstein con ocasión de la lectura de su *Conferencia sobre ética*– un deseo tal no venía sino a trasparentar una típica e insoslayable tendencia del espíritu humano (WITTGENSTEIN 1989:43). El significado de esto se encuentra nítidamente plasmado en aquello que alguna vez escribió para sí mismo: “Los problemas vitales son insolubles en la

superficie, sólo se pueden solucionar en la profundidad” (WITTGENSTEIN, 1995:137).⁴⁴ Intentar erradicar esa aspiración era tan iluso como pretender dar solución a todos los problemas de la existencia a través de la ciencia. Por ello, lo único que cabía era guardar silencio: un silencio que era tal sólo en la medida en que se renunciaba a traducir a un código representacional, a un lenguaje de hechos, aquella inquietud.

El contraste que, como espero haberlo mostrado, es dable establecer entre Wittgenstein y el Círculo de Viena frente al debatido problema de la metafísica se debe –y de esto me ocuparé en el tercer capítulo– a que subyace en el autor del *Tractatus*, y por ende, en esta obra y en los textos puestos en relación temática con ella, la asunción de una metafísica, sí, pero de una metafísica no doctrinaria. La expresión de esta actitud –pues se trata de eso, de una actitud (de una disposición, de una propensión) , y no de la espuria concreción, por decirlo así, teórico-figurativa de un conocimiento esencial supraempírico– se hace patente al distinguirla de aquella otra encarnada desde antiguo en una de las tradiciones más vigorosas de la filosofía, a saber, aquella que se traduce en

⁴⁴ A la luz de esta convicción, lo dicho en un pasaje del prólogo del *Tractatus* adquiere cierta claridad. Recordémoslo. Luego de referirse a un aspecto del valor que adquiere su trabajo, Wittgenstein señala como su segundo aspecto: “La *verdad* de los pensamientos aquí comunicados me parece, en cambio, intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de haber solucionado definitivamente, en lo esencial, los problemas. Y, si no me equivoco en ello, el valor de este trabajo se cifra, en segundo lugar, en haber mostrado cuán poco se ha hecho con haber resuelto estos problemas” (WITTGENSTEIN 1987:13). El reconocimiento de la nimiedad de su labor es muy probable que tenga que ver con la certidumbre de que dicha solución se encuentra dada simplemente, y por así decirlo, a un nivel epidérmico. El análisis lógico, por esto, nada podría hacer en el profundo ámbito donde anidan las inextricables preocupaciones vitales del hombre, pues tal análisis sólo permanecería en aquella superficie en que resulta imposible –si algo así puede ser alcanzado– acceder al recóndito significado de la vida. De modo que esa profundidad a la que alude, podría ser identificada con ese impulso de naturaleza ética, compaginable por su radicalidad con una tendencia metafísica de incesante búsqueda de sentido, que no es susceptible de ser transmitida empleando un discurso argumentativo, el cual, como tal, tendría que discurrir forzosamente sobre carriles veritativo-funcionales. Pues si la metafísica tiene una raíz profunda, ¿de qué superación se podría hablar? Lo realmente importante para el hombre, sus problemas vitales, se sitúan en territorios vedados para la ciencia. Lo que cierta vez le confesó a Maurice O’Connor Drury ilustra en alguna medida su sentir hacia la metafísica. Le dijo “No crea que desprecio la metafísica. A mi parecer, algunos de los grandes sistemas filosóficos del pasado se cuentan entre los más nobles productos de la mente humana” (DRURY, 1989:142). A la luz de lo dicho hasta aquí en relación con las preocupaciones existenciales de Wittgenstein y con la manera en que él aborda los problemas vinculados con el extravío metafísico, es claro que al referirse en estos términos a la metafísica, el filósofo viene esta ponderando, fundamentalmente, el impulso que la genera, esto es, aquella primordial actitud de asiento emotivo que le da vida, y de ningún modo su aparente concreción doctrinal, es decir, el espurio fruto de una soberbia y absurda pretensión de elaborar un tipo especial de conocimiento esencial de alcance transempírico con un estatuto semejante o superior al de las ciencias.

la constitución de un presunto cuerpo de conocimientos acerca de entidades supraempíricas, y cuya expresión paradigmática es lo que cabe denominar, ya digo, metafísica doctrinaria. Precisamente, en cabal oposición a ésta se encuentra aquella otra transparentada en las ideas que Wittgenstein, según parece ser, articula en el *Tractatus* alrededor de la noción de «lo místico», y a la que, lo reitero, acaso vendría bien denominar metafísica no doctrinaria.⁴⁵

Antes de entrar a tratar de lleno esta temática, empero, será necesario abordar el modo en que Wittgenstein procede a trazar los límites que separan el terreno acotado por las restricciones propias de un lenguaje de naturaleza figurativa de aquel otro ámbito en que se ubican no sólo los asuntos problemáticos de la existencia humana, sino también la consabida e insuperable perplejidad que inevitablemente surge frente a ellos, todo lo cual resulta a la postre imposible de ser convertido en objeto de un discurso referencialista. Todo aquello a lo cual Wittgenstein parece aludir a través de la noción de «lo místico».

⁴⁵ De hecho, ha habido quien, en términos semejantes, ha puesto ya de relieve esta distinción: “(...) consideremos en qué sentido fue Wittgenstein un «antimetafísico» (...). De entrada, es necesario enfatizar que alguien puede declararse «antimetafísico» por dos razones distintas: bien porque la metafísica carece de sentido y es una «insensatez», o bien porque aquello que el metafísico «pretende afirmar» carece de sentido y es una «insensatez». A los ojos de Wittgenstein existe aquí una diferencia importante: la primera implica la segunda, pero no al revés. Para Wittgenstein, lo metafísico —«lo místico» (*das Mystische*)— existe en tanto que actitud y tendencia humana, pero no puede existir como discurso o como conocimiento (...)”. (DEFEZ, 1994:156)

CAPÍTULO II

¿QUÉ PODEMOS «DECIR»? EL LENGUAJE A LA LUZ DEL ANÁLISIS LÓGICO

2.1 El *Tractatus logico-philosophicus*. Algunas consideraciones preliminares

“Clásico es aquel libro que una nación o un grupo de naciones o el largo tiempo han decidido leer como si en sus páginas todo fuera deliberado, fatal, profundo como el cosmos y capaz de interpretaciones sin término”. (BORGES, 1980:280-281). Esta definición se la debemos al gran Jorge Luis Borges. Al formularla, el escritor argentino se refería a aquellas grandes obras que a través del tiempo, y en virtud de los rasgos sobredichos, han perdurado en la memoria de los hombres. Pensemos en el *Tractatus*. La primera gran obra de Wittgenstein podría estar fuera quizá del alcance de esta definición; pero sólo por una razón —que, por lo demás, podría ser dejada de lado—: el tiempo. Pues sucede que el *Tractatus* es una obra «joven»: su publicación se produjo hace poco más de ochenta años. Sin embargo, y como ya lo apuntaba, colocando las consideraciones relativas al tiempo entre paréntesis, me atrevería a decir que, en lo que concierne a lo demás, este singular libro posee las características que, asumiendo la perspectiva de Borges, lo convierten en un clásico de la literatura filosófica.

La contundencia y elegancia del aforismo como estrategia de expresión, que imprime al discurso un inquietante cariz sapiencial; la extraña combinación de esferas, esto es, la peregrina alternancia de desarrollos lógicos y reflexiones de sibilina

significación; la envolvente resonancia especulativa de algunos de sus apotegmas, que casi al final de la obra encaminan a ésta a su autodisolución, y que lejos de ser un demérito, cobijan la aspiración de su autor a procurar a sus lectores, como él lo señala, una visión correcta del mundo, más allá de los insuficientes explicaciones basadas en un frío lenguaje científico o en un pretensioso lenguaje filosófico: todo ello hace del *Tractatus logico-philosophicus* una obra que a despecho de su juventud, y lo digo una vez más, reúne los méritos necesarios para ser considerada un verdadero clásico.

Ya en algún momento, Norman Malcolm escribió algo que, en alguna medida, tiene que ver con la convicción antes expresada:

Un aspecto de la obra de Wittgenstein, que sin duda atraerá una atención creciente, es su lenguaje. Sería extraño que algún día no se le coloque entre los escritores clásicos de la prosa alemana. Los méritos literarios del *Tractatus* no han pasado inadvertidos”. (VON WRIGHT, 1965:38)

El profundo interés despertado por esta obra es fácil de rastrear. Desde el impacto que produjo su propuesta en Bertrand Russell, su favorable recepción en los predios académicos de Cambridge, y la enfervorizada acogida que le tributara el Círculo de Viena —que consagraría por algún tiempo una miope interpretación, de la que lastimosamente aún se pueden advertir algunos rezagos—, hasta el despliegue de actitudes de franco rechazo, como la adoptada por uno de sus más encarnizados impugnadores, Ernest Gellner, pasando por los tributos que se le han prodigado, así como la influencia que ha ejercido en el ámbito de la literatura y de la música, el *Tractatus logico-philosophicus* es, como se podrá advertir, una obra frente a la cual es imposible permanecer indiferente.

Mencioné algo con respecto a los tributos que se le han ofrecido y de su influencia en otras áreas de la cultura. En efecto, en el campo de la literatura —y aunque en este caso no se toma al *Tractatus* como objeto, sino a su autor—, el consagrado novelista Thomas Bernhard, inspirado en la figura de Wittgenstein, escribió *Corrección*,

y, posteriormente, otra novela que, aunque manteniéndolo en la penumbra, nos remite a la figura del filósofo austriaco: *El sobrino de Wittgenstein*. Del mismo modo, Ingeborg Bachmann, notablemente influenciada por la primera gran obra de Wittgenstein, escribió *El trigésimo año*. En esta novela, el protagonista aspira a situarse fuera de sí mismo, a fin de poder ver más allá de los límites, de modo que luego le sea posible hablar acerca del misterio que ha vivido. (BAUM, 1988:186-187) ⁴⁶

Ernest Gellner, aun siendo uno de sus más acerbos críticos, reconoce el mérito literario de Wittgenstein al escribir el *Tractatus*; y, así, luego de enjuiciar en términos nada halagüeños la concepción tractatusiana acerca del mundo como una totalidad de hechos, dice del filósofo austríaco: “(...) él encuentra cierto placer en ser el mensajero del terrible destino, de tal forma que acompaña al mensajero con toda suerte de artificios literarios que estaban a su disposición, y no era un mediocre escritor”. (GELLNER, 2002:178). Y ya rozando la ironía, también afirma:

En filosofía son extraños esos fuegos de artificios literarios: Después de *Así habló Zaratustra*, Jacob Burckhardt preguntó irónicamente a Nietzsche si pretendía virar hacia la ópera. Para mí es asombroso que al *Tractatus* no se le pusiera, por ejemplo, música atonal (dejando de lado la sugerencia de Russell de que la proposición 7 pueda, en el original alemán, ser cantada en el tono de «Buen rey Wenceslao»). (GELLNER, *loc. cit.*)

Refiriéndose al estilo de la obra, este mismo autor señala algo especialmente interesante:

El uso de la lógica es (...) parte del efecto estilístico [del *Tractatus*]. La mezcla, en una obra que apela a la unidad orgánica, de aforismos sobre la condición humana y afirmaciones técnicas de lógica, es una estrategia estilística muy similar a la yuxtaposición en la poesía de T. S. Eliot, de lo

⁴⁶ En el marco de este mismo espacio textual se consignan además algunas apreciaciones efectuadas por esta autora en relación con los asuntos vinculados a la noción de lo místico: “Lo que merece repensarse una y otra vez no son las proposiciones negativas, clarificadoras, que limitan la filosofía a un análisis lógico del lenguaje de las ciencias de la naturaleza y abandonan la investigación de la realidad a dominios particulares de las ciencias; lo que merece repensarse son sus desesperados esfuerzos en torno a lo inexpresable que cargan al *Tractatus* con una tensión en la que se deja en suspenso a sí mismo —es decir, su fracaso en la definición positiva de la filosofía, que en los (...) positivistas se convierte en una fecunda ignorancia”. (BAUM, *loc. cit.*)

que tradicionalmente se consideraba como elementos poéticos y altamente no poéticos. (GELLNER, 2002:179)

Ahora bien, retomando la idea de Gellner contenida en aquel comentario suyo acerca de la textura musical del *Tractatus*, valdría la pena señalar que este autor quizá no imaginaba que el tono de mordaz ironía que encierra su comentario en algún momento se desvanecería. En efecto, hubo músicos que rindiendo una suerte de tributo al *Tractatus* dieron vida a composiciones inspiradas en esta obra. Tal es el caso del concierto para oboe creado por Eugene Goossens y el *Excerpta Tractati Logico-Philosophici*, conocido también como el «Motete Wittgenstein», compuesto por Elizabeth Lutyens. (JANIK y TOULMIN, 1974:253)

Conviene ocuparse ahora —cierto que de manera concisa— del itinerario que siguió la composición de esta obra. Como sabemos, Wittgenstein la escribió durante su permanencia como voluntario en el ejército austrohúngaro. Por ello, su manuscrito va tomando forma a lo largo del desarrollo de la guerra del catorce, ya sea tras las líneas o en el mismo frente.

Desde su llegada a Cambridge en octubre de 1911, el interés de Wittgenstein por la lógica adquiría ya ribetes casi obsesivos. Estaba decidido a no escribir nada hasta que no hubiera dado con las soluciones definitivas a los problemas que lo espoleaban. Es por esto por lo que en 1913, y embargado por la maníaca sospecha de que en cualquier momento moriría, decide conversar con Russell acerca de las ideas que tenía acerca de estos problemas a fin de que alguien pudiera luego hacerlas conocer. Asimismo, para Russell, que valoraba sobremanera el trabajo de Wittgenstein en esta área, era de vital importancia dejar constancia del producto de aquella labor. Y más aún, teniendo en cuenta la decisión tomada por Wittgenstein, luego de haber pasado unas vacaciones en Noruega, de marcharse a vivir durante dos años en una solitaria cabaña en la costa de

ese país. De modo que el filósofo inglés recurriendo a la ayuda de un taquígrafo –ante la obstinada negativa de Wittgenstein de escribir nada que no alcanzara un grado óptimo de solidez y claridad–, se propuso registrar lo dicho por Wittgenstein en esa ocasión. Este conjunto de anotaciones son lo que ahora conocemos como las *Notas sobre lógica*, y constituyen el primer trabajo filosófico de Wittgenstein registrado por escrito.

Ya instalado en su austera cabaña en Skjolden, Wittgenstein le escribe a G. E. Moore y le pide que lo visite. Dicha petición tenía por objeto establecer un intercambio de ideas acerca de temas relacionados con la lógica. Moore, luego de cierta vacilación, emprende el viaje. Es así como el 1 de abril de 1914, Wittgenstein inicia el dictado de un conjunto de notas, que luego serán conocidas como las *Notas dictadas a Moore*.

En ambos escritos, ya se vislumbran algunos de los temas que luego serán abordados en el *Tractatus*. Uno de estos temas es el que tiene que ver con la diferenciación medular que establece Wittgenstein entre «decir» y «mostrar». De este modo, las *Notas sobre lógica* y las *Notas dictadas a Moore* constituyen el referente más directo de las preocupaciones y de los planteamientos que, en lo que concierne a la temática lógica, de modo condensado –y con importantes añadidos, concebidos, precisamente, durante la guerra–⁴⁷ darán vida luego a la obra que se conocería como *Tractatus logico-philosophicus*.

Poco después, el desencadenamiento de la Primera Guerra Mundial determinaría, como se dijo, la incorporación voluntaria de Wittgenstein al ejército austro-húngaro. A poco de su llegada, da inicio a su diario. Y en septiembre

⁴⁷ Estos importantes añadidos provienen, como es sabido, del conjunto de textos que, a modo de diario, Wittgenstein escribiera los dos primeros años de su permanencia en las zonas a que había sido destacado en su calidad de soldado, durante la Primer Guerra Mundial. Dichos textos serían publicados muchos años más tarde. La versión castellana sería dada al público bajo el título de *Diario filosófico (1914-1916)*.

(WITTGENSTEIN, 1986:19-20) consigna algunas reflexiones que se consideran son la expresión de lo que se conoce como «teoría figurativa del lenguaje».⁴⁸

En el otoño de 1915, Wittgenstein es destacado a Sokal, en el frente ruso. Durante todo este tiempo, su trabajo en lógica, tal como lo acreditan sus anotaciones, resultó ser particularmente fecundo. De allí que decidiera empezar a dar forma al conjunto de notas que hasta ese momento había podido reunir. Así, es probable, que éste haya sido el primer intento de redactar lo que luego sería el *Tractatus*. En una carta dirigida a Russell, Wittgenstein le dice: “He trabajado mucho en los últimos tiempos y, creo, con buen resultado. Estoy ahora dedicado a la tarea de resumir todo y de escribirlo en forma de tratado”. (WITTGENSTEIN, 1979:61)

Durante el tiempo transcurrido entre aquella época y los primeros meses de 1916, Wittgenstein había pedido en repetidas ocasiones ser trasladado al frente, es decir, al teatro mismo de las operaciones bélicas. Las autoridades austriacas accedieron a dicha petición y decidieron su traslado como soldado raso a una unidad de combate del séptimo ejército austríaco, cerca de la frontera rumana. Las anotaciones consignadas en su diario correspondientes a este periodo sufren un giro: aunque se advierte aún, aquí y allá, algunas reflexiones sobre lógica, los temas que emergen bullentes son los que se relacionan con Dios, la ética, el sentido de la vida, la muerte, la voluntad; en suma, son los temas que tienen su núcleo en lo que él denomina «lo místico». En este punto resulta necesario efectuar una digresión.

⁴⁸ G. H. Von Wright escuchó del propio Wittgenstein la manera en que había llegado a la concepción de esta idea: “Wittgenstein me contó cómo se le ocurrió la idea del lenguaje como imagen (...) de la realidad. Estaba en una trinchera del frente del este, leyendo una revista en la que había un dibujo esquemático que describía la posible secuencia de acontecimientos en un accidente automovilístico. Aquella historieta hacía el oficio de proposición; es decir, de descripción de un posible estado de cosas. Tenía esta función en virtud de la correspondencia entre las partes de la historieta y las cosas de la realidad”. (VON WRIGHT, 1965:28). En un pasaje del *Diario filosófico*, del mismo modo, Wittgenstein alude a ese contexto (WITTGENSTEIN, 1986:19). En el marco de esta concepción, la proposición sería —si cabe la expresión— algo así como un diagrama lingüístico (recuérdense los trazos que Wittgenstein incorpora en el *Diario filosófico* (WITTGENSTEIN, 1986:20) cuando aborda aspectos referidos a esta temática). Más adelante habrá oportunidad de referirme a esta cuestión con cierto detenimiento.

Respecto a los motivos a que obedecería la aparición de estas reflexiones, de inocultables matices especulativos, Ray Monk tiene una opinión que no comparto. No estará de más consignar su parecer para luego presentar mis objeciones.

Al referirse a la sugerencia hecha por Russell a Wittgenstein en noviembre de 1915, luego de recibir una carta —uno de cuyos pasajes hemos reproducido líneas arriba—, en que éste le comunicaba el inicio de la redacción de lo que sería un tratado, Monk nos dice:

Si Wittgenstein hubiera seguido la sugerencia de Russell, el trabajo que se hubiera publicado en 1916 hubiera sido en muchos aspectos, similar al que ahora conocemos como el *Tractatus*. (...) En otras palabras, habría contenido casi todo lo que ahora contiene (...) excepto los comentarios que hay al final del libro acerca de ética, estética, el alma y el significado de la vida. En cierto modo, por tanto, habría sido un libro del todo distinto. (MONK, 1994:137)

Monk sostiene esto porque considera que las reflexiones en torno a estos temas tienen su exclusivo origen en el momento en que Wittgenstein se enfrenta cara a cara con la posibilidad de la muerte. Creo que sería necio de mi parte negar el impacto que sufrió Wittgenstein como producto de su enfrentamiento con las durísimas condiciones en que de seguro se sobrevive en una guerra. Lo que me parece cuestionable es asignarle a dichas condiciones el carácter determinante en la configuración de las ideas y el sentir de Wittgenstein con respecto a la temática aludida por Monk, y que, como es evidente, incluye lo referente a «lo místico». Sin duda, la guerra, y la permanente, y, cómo no, desasosegante posibilidad de morir en cualquier momento, constituyeron una suerte de catalizador en relación con la visión de Wittgenstein en torno a estos temas. La expresión de su sentimiento hacia lo que engloba la noción de «lo místico» es desbordante, sí; y esto por las particulares circunstancias que atravesó. Pero ello no nos proporciona ningún indicio de que esas mismas ideas no hayan podido ser manifestadas sin la experiencia de la guerra. Veamos qué más nos dice el referido autor:

Si Wittgenstein se hubiera pasado toda la guerra tras las líneas, el *Tractatus* hubiera seguido siendo lo que con toda certeza era su primera concepción de 1915: un tratado acerca de la naturaleza de la lógica: Los comentarios acerca de ética, estética, el alma y el sentido de la vida tienen su origen precisamente en el «impulso a la reflexión filosófica» que Schopenhauer describe, un impulso cuyo estímulo es el conocimiento de la muerte, el sufrimiento y la miseria. (MONK, 1994:140)

Con respecto a esto, tengo algunas observaciones más que efectuar. En primer lugar, el hecho de que Wittgenstein no le enviara a Russell el manuscrito —que, por lo demás, por aquella época recién empezaba a ser configurado en base a sus anotaciones— ¿no podría ser un indicio de que la obra aún estaba lejos de asumir su forma final, para alcanzar la cual hacía falta, precisamente, incorporar aquellas referencias a la temática vinculada con «lo místico»? En segundo lugar, ¿cómo podría explicarse, a fin de mantener la coherencia de lo afirmado por Monk, las anotaciones que Wittgenstein efectúa en su diario el 25 de mayo de 1915 acerca de «lo místico», es decir, cinco meses antes de escribirle aquella carta a Russell, y diez meses antes de ser enviado a las líneas de combate cerca de la frontera rumana? Ese día, Wittgenstein escribía en alguna página de la derecha de su diario:

El impulso hacia lo místico viene de la insatisfacción de nuestros deseos por la ciencia. Sentimos que incluso una vez resueltas todas las posibles cuestiones científicas nuestro problema ni siquiera habría sido aún rozado. Ninguna otra cuestión quedaría ya en pie, obviamente. Y ésta sería la respuesta. (WITTGENSTEIN, 1986:89)

Como sabemos, este texto, en su mayor, parte, forma parte del aforismo signado con la cifra 6.52 en el *Tractatus*; es decir, se encuentra incorporado casi al final de la obra, y forma parte, en consecuencia, de aquel sector de la obra a que Monk alude al referirse a los comentarios efectuados por Wittgenstein acerca de ética, estética y el sentido de la vida, etc. Del mismo modo, dos días después, ligando algunas reflexiones sobre los objetos con otras acerca de los límites de la expresabilidad, escribirá:

¿Qué tal si hubiera algo más allá de los *hechos* (...) [q]ue nuestras proposiciones no pudieran expresar? Pero he ahí que tenemos, por ejemplo, *las cosas*, y *no sentimos ninguna apetencia* de expresarlas en proposiciones.

Lo inexpressable es cosa que no expresamos—. ¿Y cómo vamos a *preguntar* si resulta expresable AQUELLO que no se puede EXPRESAR [sic]?

¿*No hay ámbito alguno más allá de los hechos?*. (WITTGENSTEIN, 1986:90)

Esto nos indicaría que en esa época –1915– este tipo de preocupaciones ya estaban presentes en Wittgenstein, por lo que es muy probable que de haber aceptado publicar su obra por entonces, ésta habría contenido ideas de este sesgo. Además, y como ya lo mencioné, aunque no puede dejarse de reconocer que la guerra haría madurar aquel sentimiento de cercanía a los asuntos enigmáticos de la existencia y daría un febril impulso a aquel núcleo de preocupaciones acerca de las cuestiones relacionadas con asuntos como la ética, el sentido de la vida, Dios y la muerte, del mismo modo, se puede advertir que todo ello ya se encontraba formando parte del ideario wittgensteiniano desde antes del desencadenamiento de la guerra, con lo que quiero decir que resulta poco plausible asignarle a las duras circunstancias de la guerra el exclusivismo al momento de buscar el origen de las preocupaciones metafísicas de Wittgenstein. Recordemos el efecto que le causó la obra de Anzengruber, allá por 1911; asimismo, no se debe olvidar que ya en 1912 había leído con entusiasmo el *Chadschi-Murat* de Tolstoi, un cuento que transparenta las profundas inquietudes existenciales de su autor, y fue tal la impresión que le causó a Wittgenstein este relato que al punto recomendó su lectura a Russell. Por esa misma época, el libro de William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, también había causado un fuerte impacto en Wittgenstein.

Finalmente, querría efectuar una tercera observación en torno a la relación que establece Monk entre el impulso que la cercanía de la muerte habría significado en la

concepción de las ideas de sesgo metafísico asociadas a la noción de «lo místico» en Wittgenstein y las reflexiones de Arthur Schopenhauer acerca de la muerte como *musagetes* de la filosofía. En atención a esto, convendría formular una pregunta: ¿cómo dejar de lado el estremecedor contacto con la muerte que Wittgenstein, por ese azar diríase inmisericorde que parece ensañarse con algunos, trabajó a lo largo de su vida, y de manera señalada antes de la guerra? Tres de sus hermanos se suicidaron –dos de ellos antes de 1914–, Ludwig Boltzmann, físico a quien admiraba y con quien pensaba estudiar, hizo lo mismo. Otto Weininger, uno de sus principales referentes durante la adolescencia, terminó con su vida a sus tempranos veintitrés años. La consideración de esta particular manera de enfrentarse a la muerte, nos lleva a pensar que es un tanto ingenuo plantear que sólo a partir de su enfrentamiento con los terribles sucesos de la guerra se despierta en él esa disposición metafísica (o especulativa) que, valga la pena hacerlo notar, además de estar enlazada con una actitud profundamente religiosa –bien que alejada de los terrenos sosamente confesionales–, alternaba con momentos de profunda angustia y desesperanza que lo colocaban en algunos momentos al borde de la locura, y lo conducían a pensar obsesivamente en el suicidio. Por lo demás, habría que colocar en su adecuado contexto lo expresado por Schopenhauer con respecto a la muerte. Al referirse al impulso metafísico que supone el descubrimiento de la muerte,⁴⁹

⁴⁹ Schopenhauer lo expresa de este modo: “La muerte es el genio inspirador, el *musagetes* de la filosofía... Sin ella difícilmente se hubiera filosofado” (SCHOPENHAUER, 1957:65). Del mismo modo, *En el mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer consigna esta idea casi literalmente (SCHOPENHAUER 2, 2005:505). Además, en esta misma obra, nos dice: “Con excepción del hombre, ningún ser se asombra de su propia existencia, sino que para todos esta se entiende por sí misma, hasta tal punto que ni la notan. En la tranquila mirada de los animales habla todavía la sabiduría de la naturaleza; porque en ellos la voluntad y el intelecto no se han separado aún lo suficiente como para que al encontrarse juntos puedan asombrarse uno de otro. Así, todo el fenómeno pende aquí firmemente del tronco de la naturaleza del que ha brotado y es partícipe de la inconsciente omnisapiencia de la gran Madre. (...) Solo después la esencia íntima de la naturaleza (la voluntad de vivir en su objetivación) ha ascendido vigorosa y alegremente a través de los dos reinos de los seres inconscientes y luego por la larga y amplia serie de los animales, llegando finalmente con la aparición de la razón, en el hombre, a la reflexión: entonces se asombra de sus propias obras y se pregunta qué es ella misma. Mas su asombro es tanto más grave por cuanto que aquí, por vez primera, se enfrenta conscientemente a la muerte y, junto a la finitud de toda existencia, le acosa también la vanidad de todo esfuerzo. Con esta reflexión y este asombro nace la *necesidad de una metafísica*, propia solo del hombre: por eso es un *animal*

creo que resulta palmario que el filósofo alemán alude no al enfrentamiento, digamos, personal con la posibilidad de la propia muerte –que vendría a ser el caso de Wittgenstein en el escenario de la guerra–, sino al espeluznante descubrimiento –descubrimiento radical (y metafísico por eso mismo)– que revela al hombre que la única certeza con que cuenta es la aniquilación de su ser. Por eso, al hablar de la muerte como el «conductor» de la filosofía, Schopenhauer pone de relieve el asombro del hombre ante la inminente posibilidad de «enfrentarse» a la nada, de desaparecer; este espanto es producto del asombro que produce la idea de la ineluctable finitud humana (esta perplejidad, se me ocurre, podría ser puesta en correspondencia con aquel asombro con que se enfrenta el hombre, a decir de Wittgenstein, frente a la existencia del mundo). Pues, en buena cuenta, es el asombro que suscita la nada; acaso el mismo tipo de asombro expresado por Antonin Roquentin, el personaje de *La náusea* cuando dice: “Tanto cuesta imaginar la nada” (SARTRE, 1967:112); el asombro que impulsa al hombre –«animal metafísico» según el mismo Schopenhauer–⁵⁰ a emprender la afiebrada elucubración de doctrinas y teorías de toda laya, de estrategias metafísicas de factura diversa, a través de las cuales ese ser infinitamente expuesto busca paliar el tormento que constituye la muerte como primera y terrible última certeza. Lo planteado por Schopenhauer sugiere que el enfrentamiento con la muerte es, ante todo, un evento metafísico, por los límites extremos de cuestionabilidad a que conduce al hombre, y no, simplemente, un temor ocasional, por más intenso que éste sea, ante una particular situación que pone en peligro la propia vida. Precisamente, el caso de Wittgenstein es

metaphysicum” (SCHOPENHAUER, II, 2005:198). El hombre como animal metafísico: he ahí una idea que, hasta donde me es dado ver, se encuentra en estrecha relación con las ideas formuladas por Kant concernientes a la *metaphysica naturalis*, y con aquellas otras presentadas por Wittgenstein en aquellos pasos del *Tractatus* que exhiben un matiz abiertamente especulativo (aquéllos vinculados a la noción de «lo místico»: el *que* del mundo, el silencio, la inexpresabilidad asociada a los inexorables límites del lenguaje, y asuntos afines) y en la conferencia de 1930, a saber, las ideas referidas a la tendencia humana a ir más allá del lenguaje con sentido.

⁵⁰ Vid. *supra*, nota 49.

inmejorablemente ilustrativo, por la singular manera en que, por decirlo de algún modo, se «relacionó» con la muerte: no se trató en él del miedo a perder la vida —un contundente testimonio de esto lo tenemos en no pocos pasajes de sus *Diarios secretos*—, sino del frontal avistamiento de la finitud inexorable, del trágico recorrido de la frágil y efímera existencia humana. En buena cuenta, el hombre desde que nace se enfrenta con ella: no es necesario enfrentar situaciones de potencial riesgo para conocer el desasosiego metafísico frente a la muerte: ella nos acosa desde todas partes. Aunque podría parecer un lugar común decir esto, la vida nos acerca permanentemente a la muerte.⁵¹ En el caso de Wittgenstein, esta experiencia llegó a ser dolorosamente recurrente.

De modo que, insisto en ello, es forzado pretender sostener que las pocas reflexiones referidas a «lo místico» contenidas en el *Tractatus* respondan a un impulso que encuentra su asiento excluyente en la particular y a un tiempo desgarradora experiencia que vivió Wittgenstein en el frente de combate. Es preciso tener en cuenta, además, que esa tendencia —que podría ser llamada metafísica— se relaciona con sus bien enraizadas preocupaciones morales: así la ética que, desde la perspectiva de Wittgenstein, se vincula de modo íntimo con la tendencia del hombre a buscar el sentido último de la vida —sentido que concentra las acuciantes preguntas por la existencia del mundo, Dios, la inmortalidad del alma, la naturaleza de lo bueno y de lo bello, y temas de esta naturaleza— viene a constituir (según lo expresó el mismo Wittgenstein, como tendremos ocasión de ver, en la carta que le escribiera a Ludwig von Ficker) la preocupación que sustenta el plexo temático del *Tractatus*. De modo que sería bastante extraño que posteriormente, ya en el tiempo en que Wittgenstein buscaba publicar su

⁵¹ Heidegger, creo, expresa esta idea de modo inmejorable: “La muerte es una manera de ser de la que el Dasein se hace cargo tan pronto como él es. «Apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir»”. (HEIDEGGER, 1997:266)

manuscrito, le dijera a Von Ficker que la obra tenía un carácter ético, si, como sostiene Monk, la temática sobre este punto fue incorporada sólo después de su incursión en las líneas de combate, como un agregado casi circunstancial y no como parte esencial del libro.⁵² Es muy difícil imaginar a Wittgenstein, preocupado permanentemente por la entereza moral de sus acciones, cambiando casi repentinamente la temática de su libro, sin dejar constancia luego del origen de dicho cambio y endosándole un carácter ético espurio y extemporáneamente añadido.

Para finalizar esta digresión, y ya que ella fue motivada por el contenido de los diarios de Wittgenstein referido a temas vinculados con la noción de «lo místico», valdría la pena sólo anotar lo siguiente. Lo que escribe Wittgenstein en las páginas de la derecha de su diario será lo que con algún trabajo de reformulación y decantación –aunque en algunos casos casi literalmente– pasará a formar parte de su primera gran obra. Las nerviosas y conmovedoras líneas de las páginas de la izquierda –los controversiales *Diarios secretos*–, por su parte, son el testimonio existencial más directo de las hondas preocupaciones vitales del autor del *Tractatus*, y su valor reside en que son el complemento crucial de aquellas otras reflexiones más puntualmente filosóficas,

⁵² He aquí una observación que vale la pena tomar muy en cuenta en este contexto: “(...) si nos disponemos a leer correctamente el propio texto aparece éste en modo alguno desprovisto de testimonios, especialmente si hemos de leer las diez páginas finales del libro con tanta seriedad como las anteriores sesenta o sesenta y cinco. Limitémonos a suponer que en realidad de verdad esas diez páginas finales no tenían la función de ser una ristra de *obiter dicta* arrojados allí a manera de reflexiones tardías o contrapesos, sino que están allí –como su misma posición sugiere– a manera de clima del libro” (JANIK Y TOULMIN, 1974:212-213). Completamente de acuerdo. Su inclusión al final de la obra se impone por una cuestión de consecuencia del autor con lo planteado a lo largo de la obra, a saber, que sobre aquello resulta imposible articular un discurso argumentativo, vale decir, una presentación discursiva que se despliegue sobre la base de enunciados susceptibles de ser evaluados en términos veritativo-funcionales. De todos modos, al ser incapaz de sustraerse al impulso de trascender las barreras lingüísticas (como lo manifestará otra vez él mismo en la *Conferencia sobre ética* años más tarde), Wittgenstein nos deja un puñado de aforismos que se encuadran en los terrenos de lo que podría denominarse «metafísica no doctrinaria» y que no son sino el heroico testimonio de que ésta sólo es constatable como una tendencia a la búsqueda sentido último, que, como tal, finalmente remite a la ética y su proverbial carácter inexpresable. Puñado de aforismos aquéllos que iluminan la obra, justamente, a partir sobre todo de la brevilocuencia de los consignados al final de la obra, estratégicamente situados en un exiguo pero «significativo» espacio textual.

aunque tampoco éstas –hay que decirlo– se encuentran siempre despojadas del todo de matices vivenciales.

Retomemos ahora el itinerario que veníamos trazando. En agosto de ese mismo año –1916–, Wittgenstein lograría dar un respiro: sus superiores deciden enviarlo a Olmütz a seguir un curso dirigido a oficiales. Así, pues, luego de una breve estancia en Viena se dirige hacia esa ciudad. Allí conocería a quien llegaría a convertirse en uno de sus más entrañables amigos, Paul Engelmann. Las conversaciones que mantuvo con él en diversas ocasiones irían robusteciendo su interés por aquellos asuntos que constituían el núcleo de su más acuciante obsesión: la dimensión problemática de la existencia y la búsqueda infructuosa del hombre por asir su sentido, vale decir, aquello que queda sintetizado en la noción de «lo místico» (MONK, 1994:149-150). Luego de cerca de tres meses, y después de haber pasado las navidades en Viena, Wittgenstein retorna al fragor de los combates en el frente ruso; esto en enero de 1917. Desde allí le escribirá a Engelmann, y le dirá que ha reanudado sus trabajos sobre lógica.

El 3 de marzo de 1918, después de poco más de un año de su llegada a la región rusa, Wittgenstein es trasladado con el grueso de las fuerzas austrohúngaras al frente italiano. El 25 de marzo de ese año, Frege recibe una carta suya en que le comunica que su obra está prácticamente acabada. Ahora se sabe que en realidad por esas fechas Wittgenstein se encontraba dando forma a un conjunto de anotaciones que constituirían lo que conocemos como *Prototractatus*: una versión previa de lo que sería la obra definitiva.

La redacción final del *Tractatus* la realizará Wittgenstein durante un permiso militar que le fue concedido en julio de 1918, luego de la retirada de las fuerzas austrohúngaras tras un fallido ataque de artillería en las montañas de Trentino. Ese mismo mes, Wittgenstein recibió la dolorosa noticia de la muerte de aquel a quien

consideraba su único y gran amigo: David Pinsent. Este hecho lo sumió en una profunda depresión. Atribulado por el aciago peso de una circunstancia tal y cuando se encontraba en la estación de tren de Salzburgo, decidido a suicidarse, un hecho providencial impidió el trágico desenlace: su tío Paul lo encontró de forma casual y lo convenció de que lo acompañase a casa, en Hallein. Es allí donde el *Tractatus logico-philosophicus*, luego de marchas y contramarchas bajo la opresiva atmósfera bélica, sería finalmente redactado entre julio y septiembre del último año de la guerra.

Logisch-Philosophische Abhandlung será el título con que será publicada la obra luego de tres años de inútiles gestiones por parte de Wittgenstein para que ello suceda. Antes de marcharse a la Baja Austria a dedicarse a las labores de maestro de escuela elemental, le dejó a Russell su manuscrito para que haga de él lo que mejor le pareciera. Una amiga de éste Dorothy Wrinch, y mientras el filósofo inglés se encontraba en China, consiguió que una revista alemana *Annalen der Naturphilosophie*, a cuya cabeza se encontraba Wilhelm Ostwald, aceptara hacerse cargo de su edición. El título con que conocemos ahora esta obra, *Tractatus logico-philosophicus* –de claras resonancias spinozianas–, fue sugerido por G. E. Moore para la edición inglesa, un año después, en 1922, la cual estuvo a cargo de C. K. Ogden, quien, con ayuda de Frank Plumpton Ramsey, también se ocupó de la traducción.⁵³

⁵³ Russell había sugerido el título de *Lógica filosófica* pues pensaba que resultaba ser «más comercial». Wittgenstein, sin embargo, prefirió el sugerido por Moore. Y, así, le escribiría a Ogden: “Pues aunque *Tractatus Logico-Philosophicus* no es el *ideal*, posee algo del significado correcto, mientras que «Lógica filosófica» es erróneo. ¡De hecho no sé lo que significa! La lógica filosófica es algo que no existe. (A menos que uno crea que, ya que todo el libro es absurdo, bien puede el título ser también absurdo).” (MONK, 1994: 201). El comentario, amén de su ironía, nos permite advertir aquella conciencia que tenía Wittgenstein acerca del carácter absurdo de la obra. Lo dicho en este sentido, se encuentra en consonancia con lo que se señala en el penúltimo aforismo del *Tractatus*. Y no olvidemos que en el contexto de esta obra el absurdo no posee un carácter negativo, sino que, por el contrario, en la medida en que es un «absurdo elucidador» tiene como propósito colocar al lector en una perspectiva que como dice el propio Wittgenstein le permita acceder a una «correcta» visión del mundo. Pero sin que esto último signifique, según lo estimo, que dicho absurdo tenga el poder de transmitirnos a través de una suerte de intuición intelectual verdades esenciales acerca del mundo, el lenguaje, en fin, acerca de la realidad y del sentido de la vida. Esta cuestión será abordada oportunamente.

Y ya que estamos tratando acerca de los títulos y de las dos primeras ediciones de la obra de Wittgenstein, no estaría de más consignar un dato curioso. En 1927, por mediación de Russell, el *Tractatus* sería

La primera gran obra de Ludwig Wittgenstein consta de quinientos veintiséis aforismos precedidos de una numeración decimal. Esta especial numeración señala la jerarquía lógica que posee cada aforismo. Siete son las proposiciones numeradas con cifras enteras, de modo que estas siete son las proposiciones principales, pero sólo es en torno a seis de éstas que se articulan todos los demás aforismos, pues el séptimo y último aforismo no tiene ninguna proposición subordinada. Y esto es natural, pues su contenido, tan contundente como oracular, hace innecesario cualquier comentario u observación: "*De lo que no se puede hablar hay que callar*".

En una nota a pie de página –la única con que cuenta la obra–, Wittgenstein explica la función que cumplen las cifras decimales que anteceden a cada aforismo:

En cuanto números de cada una de las proposiciones, los números decimales indican el peso lógico de las proposiciones, el énfasis que en mi exposición se pone en ellas. Las proposiciones n. 1, n. 2, n. 3, etc., son observaciones a la proposición n^o n; las proposiciones n.m1, n.m2, etc., son observaciones a la proposición n^o n.m; y así sucesivamente". (WITTGENSTEIN 1987:15)

Empero, lo relativo a este especial modo de ordenar los aforismos de la obra no está fuera de todo cuestionamiento. A pesar de que es evidente que su autor perseguía la claridad y el rigor en la expresión de sus ideas, no obstante, se advierten ciertos desajustes que no son aclarados. Así, algún estudioso de la obra de Wittgenstein ha afirmado:

(...) la tendencia [de Wittgenstein] de clasificar por medio de la subdivisión, en la notación decimal de las proposiciones del *Tractatus* (...) llega a ser caprichosa. ¿Se puede precisar de modo matemático y unívoco el valor referencial de las distintas cifras a las tesis precedentes y siguientes? Es lícito dudar de ello. (SCHULZ, 1970:11)

traducido al chino. El encargado de dicha traducción fue un catedrático de filosofía de la Universidad de Pekín, Chang Sung-nien, quien había sido uno de los principales divulgadores de la filosofía de Russell en China. El título con que se editó el *Tractatus* en ese país fue *Ming Li-lun (Teoría de los nombres)*. (BAUM, 1988:118)

Por lo demás, la explicación dada por Wittgenstein acusa una omisión: no da cuenta de la razón que lo lleva a emplear ceros. En efecto, las razones que lo conducen a hacer uso de ceros no llegan a ser precisamente evidentes. George Pitcher, trae a colación brevemente el análisis efectuado por Eric Stenius relativo a la numeración decimal en general y su justificación, y, además, consigna algunas observaciones que atañen al referido al empleo de ceros:

Professor Erik Stenius, however, points out that Wittgenstein's actual practice accords only partially with this account. Stenius argues that propositions whose first decimal is 0 (e. g., 2.01) are indeed comments on the relevant basic proposition (i. e., on 2, in the case of 2.01), but that when there is a single decimal (e. G., 2.1, 2.2) new concepts are introduced which figure essentially in the following whole-numbered proposition (i. e., 3, in the case of 2.1 and 2.2). Thus, 3.1, 3.2, 3.3, and so on, are best thought of as preambles to 4 rather than comments on 3. (PITCHER, 1964: 18)⁵⁴

Y ya dando a conocer su propia opinión en referencia a este asunto, afirma

Pitcher:

It is true, however, that Wittgenstein's own explicit account accords fairly well with his practice in the case of propositions with two or more decimal numbers (e. G., 2.1511 and 2.1512 are comments on 2.151). At any rate, the numbering system is not nearly so rigorous and consistent as it is made to appear, it is only a rough guide to the structure of the *Tractatus*. It does, however, at least provide a convenient means of referring to the propositions. (PITCHER, *loc. cit.*)⁵⁵

⁵⁴ “El profesor Eric Stenius, sin embargo, hace ver que el proceder de Wittgenstein concuerda sólo parcialmente con esta justificación. Stenius argumenta que las proposiciones cuyo primer decimal es 0 (por ej., 2.01) son, en realidad, comentarios acerca de la proposición básica pertinente (esto es, acerca de 2, en el caso de 2.01), pero que cuando hay un decimal simple (es decir, 2.1, 2.2) se introducen nuevos conceptos que figuran esencialmente en las siguientes proposiciones numeradas con enteros (vale decir, 3, en el caso de 2.1 y 2.2). Así, 3.1, 3.2, 3.3, y así sucesivamente, están mejor concebidos más bien como preámbulos de 4 que como comentarios acerca de 3” [la traducción es nuestra].

⁵⁵ “Es verdad, no obstante, que la propia y explícita justificación de Wittgenstein concuerda convenientemente con su proceder en el caso de proposiciones con dos o más números decimales (esto es, 2.1511 y 2.1512 son comentarios sobre 2.151). Pero, en alguna medida, el sistema de numeración no es tan riguroso y consistente como se lo suele presentar; aquél es sólo una guía aproximativa a la estructura del *Tractatus*. De cualquier modo, proporciona al menos una conveniente manera de referirse a las proposiciones” [la traducción es nuestra].

Aunque suene a justificación, este tipo de rarezas constituye parte ya del enigmático nimbo que se ha colocado sobre la primera gran obra de Wittgenstein. Y, así, al lado de aquella extraña, y en modo alguno convenientemente especificada numeración, aparecen sus más de quinientos aforismos, de los cuales no pocos, como señalara Russell en alguna ocasión, refiriéndose a uno de ellos, semejan ser ucases,⁵⁶ pues el estilo en extremo comprimido que emplea el filósofo austriaco en su formulación les imprime un tono que por momentos parece hacer innecesario todo comentario o aclaración. Sin embargo, lejos de ser así, esta obra sigue, hasta el día de hoy, suscitando encendidas polémicas.

2.2 Los límites de la representación

Intentar componer un cuadro expositivo integral –y, por ello, pormenorizado– del *Tractatus logico-philosophicus* constituye un empeño que, dado el propósito expreso de esta investigación, rebasaría largamente los márgenes que por ello mismo le han sido impuestos. Así, pues, y como ya quedó planteado en la parte introductoria, me limitaré a delinear un horizonte bastante general a partir de la presentación de algunos de los temas que, a mi juicio, condensan, en alguna medida, lo medular de las ideas que Wittgenstein presenta en ésta su primera gran obra en lo que concierne específicamente

⁵⁶ El contexto en medio del cual Russell hace esta observación está dado por la crítica que el filósofo inglés efectúa a la manera en que Wittgenstein aborda el problema de las llamadas actitudes proposicionales (en algún caso también se las conoce como «proposiciones psicológicas», o «formas psicológicas de la proposición») (LÓPEZ, 1986:48), que, como se sabe, se relacionan con aquello que se ha llegado a denominar principio de extensionalidad, a saber, el presupuesto, asumido por Wittgenstein en el *Tractatus*, de que la verdad o falsedad de una proposición es una función de verdad de sí misma, en caso de ser esta proposición una proposición atómica, o es una función de verdad de las proposiciones que la componen, en caso de ser dicha proposición una proposición molecular (WITTGENSTEIN, 1987:93). Precisamente, las actitudes proposicionales (aquellas proposiciones en que figura un sujeto realizando una operación mental, como pensar, sospechar, creer, etc.) parecería que son casos que escapan a la determinación de dicho principio. Escuchemos lo que dice Russell, trayendo a colación el paso 5.54 de esta obra, y al que considera «enigmático»: “El argumento de Wittgenstein es que «A cree p» no es una función de *p*, sino de las palabras con las que A expresa la proposición *p* o la situación real, cualquiera que sea, que constituye su creencia. [Él] mismo, como de costumbre, es oracular y emite su opinión como si se tratase de un ucase del zar, pero las gentes más humildes difícilmente pueden contentarse con este procedimiento”. (RUSSELL, 1976:121-122)

a la manera en que el mundo es representado a través del lenguaje. Estoy persuadido de que sobre el trasfondo de los temas que a continuación presentaré, la labor delimitadora que efectúa Wittgenstein en el *Tractatus*⁵⁷ –y para lo cual el filósofo vienés hace uso del análisis lógico como principal instrumento, y que es, según veo, una estrategia puesta al servicio de propósitos vinculados a preocupaciones humanas más hondas– se tornará manifiesta, con lo cual la problemática concerniente a la noción de «lo místico» quizá sea susceptible de ser encuadrada en un contexto adecuado.

2.2.1 El mundo según el *Tractatus*: hechos y cosas

Las consideraciones referentes al mundo y a los objetos se concentran, respectivamente, en el segmento 1 y en las primeras entradas del segmento 2 de la obra. Una sumarisima presentación de este sector de la obra nos pondrá al tanto de la que podría ser denominada la perspectiva ontológica asumida por Wittgenstein.

Según Wittgenstein, todo lo que acaece, todo lo que se da, todo lo que sucede, en suma, *todo lo que es el caso*, constituye el mundo. Y todo aquello, como totalidad, está dado por hechos, no por cosas. Esta totalidad de hechos, al ser todo aquello que es el caso, vale decir, todo lo que sucede, lo que acaece, determina, por esto mismo, aquello que no es el caso, es decir, lo que no sucede, lo que no se da efectivamente. De este modo, a la par que una determinación positiva de los hechos, o sea, de lo que es el caso, se da una

⁵⁷ En los acápites que siguen, esto es, aquéllos referidos a los temas tratados en el *Tractatus*, debido a la singular estructura que esta obra posee, y en aras de consignar las referencias textuales de modo más preciso, cuando sea necesario recurriré al expediente de incorporar las referencias bibliográficas empleando las siglas del título de la obra (TLP) seguidas del aforismo a que se aluda. A menos que se indique lo contrario, todas las citas se tomarán de la traducción hecha por Isidoro Reguera y Jacobo Muñoz: Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 1992. Aun cuando, como se verá, no concuerdo con la traducción que estos autores efectúan del término *Sachverhalt*, con todo, estimo que con respecto al grueso del contenido su versión –con mucho, la más sólida de las tres que conocemos– posee virtudes estilísticas que contribuyen a hacer el texto original más accesible.

determinación negativa de lo que no viene dado por los hechos, pues se establece lo que, a su vez, no es el caso. (TLP, 1.12)

Al ser el mundo la totalidad de los hechos, éste, naturalmente, se descompone en hechos (TLP, 1.2). Pero estos hechos son independientes unos de otros, no están relacionados causalmente, vale decir, no existe un nexo necesario entre ellos (más adelante Wittgenstein dirá que todo lo que sucede en el mundo es contingente, casual) (TLP, 6.3; 6.41); por esta razón el aforismo 1.21 sentencia: «Algo puede ser el caso o no ser el caso, y todo lo demás permanecer igual». Así, de la ocurrencia o no de estados de cosas no se sigue la ocurrencia o no de otros estados de cosas. Esta negación de la existencia de un nexo causal entre los hechos es nuevamente mencionada, aunque ya de modo rotundo, en el segmento 5 (TLP, 5.135, 5.136 y 5.1361). En efecto, Wittgenstein insistirá en señalar este peculiar carácter de los hechos. Dirá además, en relación con la noción de nexo causal, que la creencia en éste constituye la superstición, pues no cabe deducir los sucesos futuros (que vendrían a ser los hechos negativos, aquellos no dados efectivamente) a partir de los hechos actuales, pues toda deducción tiene una naturaleza apriorística en virtud de la cual se excluye cualquier atisbo de facticidad. Un hecho es una configuración de objetos dado efectivamente, sucede en el mundo, y como tal es susceptible de ser descrito por una proposición que, al estar en correspondencia con dicho acaecimiento, es decir, cuyo sentido resulta coincidente con el estado de cosas que representa, se convierte en verdadera. Pero este proceso, como se advierte, no es a priori, sino que se produce a posteriori, de modo que involucra aspectos empíricos. Y por esta razón, queda descartada, como se dijo, la posibilidad de que un hecho se deduzca a partir de otro: una operación de inferencia sólo se da en el plano de la lógica.

En el aforismo 1.13, Wittgenstein señala: «Los hechos en el espacio lógico son el mundo». Aunque en esta sección de la obra Wittgenstein no proporciona ningún alcance en torno a esta aseveración, teniendo en cuenta lo que dirá posteriormente se puede entender el espacio lógico como el espectro de posibilidades que, alrededor de un hecho posible, y de antemano, es desplegado por el carácter a priori de la lógica. (TLP, 2.0121; 2.11)

“El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas” (TLP, 1.1): dirijamos ahora nuestra atención a este aserto. Subordinado al primer aforismo principal, el *dictum* citado es el segundo que Wittgenstein consigna en el *Tractatus*, y ya de entrada plantea casi naturalmente –y de rechazo– un interrogante que podría ser formulado así: ¿acaso no son las cosas las que componen el mundo? Pues vista la cuestión desde la perspectiva en que se instala, diríamos, el sano sentido común, efectivamente, pareciera ser que las cosas son el componente primordial del mundo que habitamos. Ésta parece ser una «verdad» al alcance de todos: el mundo está compuesto de cosas. Sin embargo, Wittgenstein está convencido de que son los hechos los que componen el mundo. Acaso la razón de ello, en la concepción de Wittgenstein, sea la siguiente: el correlato más coherente de un lenguaje que describe el mundo en base a proposiciones, esto es, de un lenguaje que «habla» en términos de verdad y falsedad acerca de tal mundo, no puede ser otro que aquél dado por hechos. Y esto es así porque los nombres, cuyo paralelo mundano son las cosas, precisamente, no describen, sino que sólo –está casi de más decirlo– nombran. En suma, un mundo susceptible de ser descrito debe estar compuesto de hechos, no de cosas:

Los hechos quieren ser el auténtico apoyo en el mundo de nuestra percepción, aunque probablemente (...) no sean más que entidades lógicas supuestas simplemente por la exigencia del análisis del lenguaje. (...) Para justificar el análisis lógico del lenguaje y sus exigencias, se construye en las primeras páginas del *Tractatus* toda una teoría del espacio lógico a describir: el mundo. (REGUERA, 1980:91)

Y, en efecto, es así. Desde la perspectiva de Wittgenstein, la postulación de hechos como los componentes del mundo se plantea como una exigencia a priori planteada por la estructura del lenguaje:

As might be expected, Wittgenstein did not arrive at atomic facts by any direct inspection of complex facts; he did not simply notice that complex facts are, as it happens, composed ultimately of atomic facts. He arrived at them, rather, from the side of language; he thought that certain considerations about language require that there be atomic facts. (PITCHER, 1964:21)⁵⁸

Hecho atómico: ésta es la traducción castellana de *atomic fact*, expresión que en el texto que se acaba de citar Pitcher emplea en plural, y que a su vez es la traducción inglesa empleada por Ogden en la versión del *Tractatus* que éste diera a la estampa en 1922. Wittgenstein emplea tres expresiones para referirse al correlato fáctico de las proposiciones –atómicas o moleculares, según sea el caso–, expresiones éstas poseedoras de matices distintos, según las traducciones que se han forjado en inglés y español: *Tatsache*, *Sachverhalt* y *Sachlage*. Las disputas en torno a su primigenio significado, así como a la que se supone sea su más pertinente traducción adquieren una singular problemática, aunque lo cierto es que la controversia se centra de modo particular en el término *Sachverhalt*. Detengámonos un momento en este punto.

En español existen tres traducciones del *Tractatus logico-philosophicus*. Además de la última de ellas, cuya tercera edición se acaba de publicar el año 2007, debida a Luis Valdés Villanueva, que, por lo demás, no introduce ningún elemento que pueda terciar en este debate en lo que atañe puntualmente a la traducción de este término,⁵⁹ es

⁵⁸ “Como podría aguardarse, Wittgenstein no arribó a los hechos atómicos por una inspección directa de los hechos moleculares; no observó simplemente que los hechos moleculares, tal como aparecen, están compuestos en última instancia de hechos atómicos. Arribó a ellos, más bien, por el lado del lenguaje, pues pensaba que ciertas consideraciones acerca del lenguaje requerían que haya hechos atómicos” [la traducción es nuestra].

⁵⁹ En efecto, Valdés Villanueva traduce *Tatsache* como «hecho», y a *Sachverhalt* hace corresponder el término «estado de cosas»; para *Sachlage*, en tanto, adopta la expresión «situación» (VILLANUEVA,

bastante conocida la ya clásica e inaugural traducción que realizara Enrique Tierno Galván. Pues bien, la traducción que da este autor para *Tatsache* y *Sachverhalt* –siguiendo de cerca la versión de Ogden y Ramsey (que data de 1922, como se sabe), según se desprende de las notas a pie de página, y de la circunstancia evidente de que Tierno sólo podía contar en 1957, fecha de publicación de su traducción, con aquélla, pues hasta ese momento era la única versión inglesa del *Tractatus*, y sin que nada parezca sugerir que la situación haya cambiado para el tiempo en que se publicó la segunda edición, en 1973–,⁶⁰ la traducción para estos términos, como venía diciendo, es «hecho» y «hecho atómico», respectivamente. Esta traducción parece asumir, pues, de modo implícito, que *Tatsache* es un hecho molecular, esto es, un hecho compuesto de hechos atómicos. En efecto, en esta traducción, se lee: “Lo que acaece, el hecho, es la existencia de los hechos atómicos” (WITTGENSTEIN, 1973:35). Y tal asunción tiene un sólido respaldo: nada menos que lo dicho por el propio Wittgenstein. En efecto, Wittgenstein en una carta cursada a Russell⁶¹ desde el campo de prisioneros de Monte Casino le aclara a éste el uso de aquellos términos, proporcionándole una definición a la que se ajusta razonablemente la traducción hecha por Tierno Galván.⁶²

2007:107; 108; 110). Como se puede advertir, pues, este autor toma como referencia la traducción inglesa del *Tractatus* hecha por David Pears y Brian McGuinness, y dada a conocer el año 1961, y dado que no introduce ningún otro término distinto de los ya conocidos al momento de traducir *Sachverhalt*, bien puede situarse aquella traducción al margen de la disputa que estamos examinando arriba.

⁶⁰ Para ese año –1973– ya había sido publicada otra versión inglesa del *Tractatus logico-philosophicus*. Nos referimos a la traducción que fuera encargada por Alfred Ayer a David Pears y Brian McGuinness –el primero de los nombrados era, a la sazón, editor de la International Library, que fuera reactivada al hacerse cargo de ella la firma editorial Routledge y Kegan Paul–, traducción aquélla que fuera dada a conocer en 1961. (AYER, 1986:5)

⁶¹ En aquella carta le dice a Russell: “¿Cuál es la diferencia entre *Tatsache* y *Sachverhalt*?» *Sachverhalt* es lo que corresponde a una *Elementarsatz* [proposición elemental], si es verdadera. *Tatsache* es lo que corresponde al producto lógico de proposiciones elementales cuando este producto es verdadero”. (WITTGENSTEIN, 1979: 69)

⁶² *Sachlage*, asimismo, es traducido en esta versión como «estado de cosas». La versión de Ogden y Ramsey asigna a aquel término alemán la expresión *state of affairs*. Wittgenstein –es importante recordarlo– dio su visto bueno a esta traducción, aun cuando no quedó del todo satisfecho con la particular traducción de *Sachlage* como *state of affairs*. En algún momento, el autor del *Tractatus* se refirió a este término diciendo que a través de su uso él pretendía expresar algo cercano a lo que solía

Isidoro Reguera y Jacobo Muñoz, por su parte, son los artífices de otra traducción, bastante popular por estos días. En esta versión, a *Tatsache* corresponde el término hecho –la condición de atómico o de molecular que pueda ostentar sería contextual, pues no se efectúa distinción alguna–, y a *Sachverhalt* –que coincide, así, con la traducción de este término en la versión inglesa debida a Pears y McGuinness (AYER, 1986:17)–, el de «estado de cosas», concebido como una estructura de cosas posible.⁶³ Reguera ha llegado a sostener que la definición que Wittgenstein diera a Russell es fruto de un lamentable equívoco.⁶⁴ Pero esta presunción –que, según estimo, no cuenta con un sólido apoyo– tiene en su contra el significativo hecho de que el mismo Wittgenstein le alcanza también a Frege una definición similar a aquella que en su momento le proporcionara a Russell. El testimonio de que esto es así está dado por la

aludir la expresión latina *status rerum* (CEREZO, 2004:256, nota 1), es decir, lo que en castellano se traduciría luego, en la versión dada a la stampa por Tierno Galván, como «estado de cosas». Como vemos, hay afinidades evidentes entre estas tres expresiones, lo cual me conduce a pensar, también en relación con este término, que la traducción más adecuada es, justamente, la que incorpora Tierno Galván en su versión del *Tractatus*. *Sachlage*, *state of affairs* o «estado de cosas» no serían, empero, expresiones que se referirían a un hecho constituido por cosas –esto es, a un hecho atómico–, sino, más bien a un hecho sin más (un evento, o digamos, para emplear el término introducido por Pears y McGuinness, una *situation*, que es la traducción, por lo demás, que adopta también Valdés Villanueva, al incorporar «situación» como equivalente de *Sachlage*); así, pues, y en última instancia, *Sachlage* sería un término empleado por Wittgenstein –como en algún momento lo hago ver, un poco más adelante, y siempre a través de notas a pie de página– para aludir sencillamente a un hecho, ya sea éste atómico o molecular.

⁶³ No estará de más mencionar, a vuelo pluma, el modo en que aborda este problema Pilar López de Santa María, y en el marco del cual toma partido por la postura asumida por Isidoro Reguera. En principio, a través de una brevísima aunque ilustrativa y enjundiosa presentación de los diversos planteamientos elaborados por algunos autores en referencia a esta problemática terminológica, esta autora pasa revista a las que pueden considerarse las tres principales perspectivas asumidas por lo que hace a las disputas generadas acerca de la significación de *Sachverhalt* y *Tatsache*. Schulz y Passmore, conciben un *Sachverhalt* como una situación posible, que, al hacerse efectiva, da lugar a un *Tatsache*, esto es, a un hecho; de otro lado, está aquella otra postura, asumida, entre otros, por autores como Russell, Black y Hartnack, y en virtud de la cual se postula que un *Sachverhalt* es una situación existente (al igual que un *Tatsache*), pero que posee una naturaleza simple (rasgo éste que lo diferencia de un *Tatsache*, que vendría a ser una instancia compuesta); finalmente, se cuenta la perspectiva adoptada por autores como Erik Stenius, y desde la cual se concibe los *Sachverhalt* como una situación simple y posible, a diferencia de un *Tatsache*, que sería una situación ya sea compuesta o simple, pero siempre existente. Como decíamos, la autora mencionada se decanta por esta última interpretación, la cual ha sido asumida también por Isidoro Reguera, y la emplea como hipótesis de trabajo en el lugar de su obra reservada para el examen de la teoría figurativa de la proposición que Wittgenstein formulara en el *Tractatus*. (LÓPEZ, 1986:21-24)

⁶⁴ La justificación del uso de estos términos nos la proporciona de modo detallado el propio Reguera. (REGUERA, 1980: 92-93) La alusión a lo que Reguera considera que fue un «despiste» cometido por Wittgenstein se encuentra en la nota 79.

respuesta de Frege a la carta que el autor del *Tractatus* le enviara, y en que se refería al sentido de las expresiones en cuestión; Frege le dice, específicamente refiriéndose al término *Sachverhalt*: “Ahora escribes: «lo que corresponde a una proposición elemental, si es cierta, es la existencia de un Sachverhalt»”. (MONK, 1994:173)

De modo que, al margen de la evidente calidad de la traducción de Reguera y Muñoz, y al margen, también, de la explicación que nos proporciona el primero de los nombrados en su libro, lo cierto es que, dicha traducción en lo que concierne al específico modo de trasladar al español los términos en disputa, se enfrenta con un menudo problema: lo dicho, hasta en dos ocasiones, nada menos que por el mismo autor de la obra que ellos traducen.

En alguna consonancia con el punto de vista mantenido por Reguera y Muñoz se muestra un autor colombiano, Raúl Meléndez Acuña; él sostiene:

La expresión alemana que se traduce como «estado de cosas» es «Sachverhalt». A veces se la traduce también como «hecho atómico», pero esta traducción es problemática pues sugiere que todo Sachverhalt es un hecho. Hay, sin embargo, Sachverhalte, es decir combinaciones de cosas, que no son existentes, que aunque son posibles, de hecho no se dan y no podrían llamarse, de acuerdo con TLP 2 [sic], hechos. (MELÉNDEZ, 1998:33)

Al parecer, este autor también ha pasado por alto, la explicación dada por Wittgenstein tanto a Frege como a Russell, de modo que considera que no todo *Sachverhalt* es un hecho. Pero recuérdese, a propósito de esto, que Wittgenstein considera la no existencia de hechos atómicos (*Sachverhalte*) como un «hecho negativo» (*negative Tatsache*) (TLP, 2.06), es decir, conserva el término *Tatsache* como parte de la expresión que hace alusión a este último. De modo, que siguiendo a Wittgenstein, sobre la base de lo dicho por él a Russell y a Frege, un hecho molecular negativo –un *Tatsache* negativo– sería la no existencia de *Sachverhalte*, es decir, la no existencia de hechos atómicos. Y aunque es cierto que Wittgenstein habla acerca de

Sachverhalte posibles –en algunos casos emplea también la expresión *Sachlage*–, cuando ello ocurre, se cuida de agregar, tanto a uno como a otro término, el adjetivo *möglich* para dar cuenta de la naturaleza potencial de aquellos hechos.⁶⁵ Teniendo en cuenta que Wittgenstein conserva la expresión «hecho» incluso para aquellos hechos moleculares (*Tatsachen*) que, al ser negativos, se articulan –siguiendo la nomenclatura empleada por Wittgenstein– a partir de hechos atómicos no existentes, no veo por qué no sería viable proceder en sentido semejante en relación con los *Sachverhalte*, de modo tal que se pasase a considerar como hechos atómicos negativos aquellos hechos atómicos que no existen. En resumidas cuentas: nada en el *Tractatus* nos autoriza a

⁶⁵ Con respecto al empleo del adjetivo *möglich* (*posible*) por parte de Wittgenstein para asignarle el carácter de posible a un hecho, es necesario agregar algo más. Comenzaré formulando una pregunta: ¿Por qué razón Wittgenstein hace uso de tal adjetivo si –como se sostiene en el marco de la interpretación forjada por Reguera– el término *Sachverhalt* denota un estado de cosas, es decir, una «estructura de hechos posible»? De ser así, tal uso se revelaría a todas luces redundante, pues si, efectivamente, un *Sachverhalt* es un estado de cosas y, como tal, sólo posible, sería innecesario recurrir a dicha adjetivación. Y lo cierto, como lo vengo sosteniendo, es que Wittgenstein, cuando desea referirse a hechos posibles, emplea el término *möglich*. Sólo por citar algunos pasajes, tenemos los siguientes: “Das Ding ist selbständig, insofern es in allen *möglichen* Sachlagen vorkommen kann (...)” (TLP, 2.0122); “Sin alle gegenstände gegeben, so sind damit auch alle *möglichen* Sachverhalte gegeben” (TLP, 2.0124); “Das Bild stellt eine mögliche Sachlage im logischen Raume dar”. (TLP, 2.202). Esto nos indicaría que, al lado de los *Sachverhalte* posibles están también los existentes –los *Sachverhalte* «a secas», los «hechos atómicos»: éstos serían tales cuando Wittgenstein, precisamente prescinde del adjetivo mencionado. Con esto, además, queda preservada aquella tensión entre posibilidad y existencia, cuya desaparición tanto preocupa a Reguera. En efecto, el autor español sostiene que de conservarse la traducción de Tierno Galván, afín a la primera versión inglesa en lo que atañe al tratamiento de los términos en cuestión, dicha tensión se pierde. Prestémosle atención: “Si el hecho es «la existencia de *Sachverhalten*» [sic] (...) traducir «*Sachverhalt*» por «*hecho atómico*» es perderse el juego más bello y esencial al *Tractatus*: la tensión entre la posibilidad y la existencia” (REGUERA, 1980:92-93). A través de las consideraciones que he efectuado al respecto, me parece, y lo reitero, queda conjurada la posibilidad de que aquella tensión se pierda. Además, y para que no haya dudas de que Reguera asocia permanentemente la posibilidad a un estado de cosas (*Sachverhalt*, en su traducción), préstese atención al énfasis puesto en la siguiente afirmación: “Un estado de cosas es *siempre* posible, pertenece a los hechos de la lógica o del espacio lógico, no a los del mundo” [las bastardillas son mías]. (REGUERA, 1980:132). Max Black, en su célebre *Companion*, por otra parte, también hubo de percatarse de la redundancia que se produciría de atribuirse a los *Sachverhalte* la condición de posibles: “The reader should be warned that the appropriate translation of *Sachverhalt* (atomic fact) is controversial (...). Particularly troublesome is the reading of the expression *möglicher Sachverhalt* (‘possible atomic fact’, as in 2.0124). There is some inclination to say that a ‘possible fact’ is not a fact at all (whereas there is not the same resistance e.g. to the notion of a ‘possible move’ in a game). This has led some commentators to construe *Sachverhalt* as meaning a possibility rather than a fact. Of course, *möglicher Sachverhalt* then becomes pleonastic”. (“Al lector debe advertírsele que la traducción apropiada de *Sachverhalt* (hecho atómico) es controversial (...). Particularmente problemática es la lectura de la expresión *möglicher Sachverhalt* (‘hecho atómico posible’, como en 2.0124). Hay alguna tendencia a decir que un ‘hecho posible’ no es un hecho en absoluto (en tanto que no hay la misma resistencia, por ejemplo, con respecto a la noción de un ‘posible movimiento’ en un juego). Esto ha conducido a algunos comentaristas a interpretar *Sachverhalt* como si significara una posibilidad antes que un hecho. Claro que entonces *möglicher Sachverhalt* llega a ser pleonástico”. (BLACK, 1964:39) [La traducción es nuestra]).

sostener que un *Sachverhalt* dejaría de ser un hecho, aun cuando, como eventualmente puede suceder con los *Tatsachen*, aquél no se diera efectivamente.

Autores como Elizabeth Anscombe y K.T. Fann, por otra parte, y considerando el respaldo que supone lo dicho por el mismo Wittgenstein en relación con este punto, se colocan al lado de la interpretación que identifica hecho atómico con *Sachverhalt* y hecho –molecular, se entiende– con *Tatsache*, en aras de conservar una cierta fidelidad exegética basada en el sentido que el propio Wittgenstein atribuyó a los términos que forjó.⁶⁶

A través de este breve recorrido por la ruta interpretativa que se ha seguido en relación con estos términos, simplemente he querido poner de relieve, por una parte, la enorme complejidad –y el consiguiente debate, intenso, como no podría haber sido de otra manera, generado a partir de ello– que encierra una cuestión de este tipo, que, por lo demás, es una de las tantas que se pueden ubicar en esta obra. Y aparte de ello, he querido manifestar las reservas que tengo en lo concerniente a la interpretación sobre la base de la cual se adopta la terminología castellana a que he hecho referencia. No ha sido otra la intención en este caso. Con respecto a esto último, tengo que advertir aquí que, en adelante, y en lo que atañe exclusivamente a la traducción de esta pareja de términos, y sin que ello signifique alterar la traducción de Reguera y Muñoz cuando se

⁶⁶ Ascombe señala: "Wittgenstein inicia el *Tractatus* diciendo que el mundo es la totalidad de los hechos (*Tatsachen*). Inmediatamente introduce un nuevo término que se traduce «hecho atómico» (*Sachverhalt*). Esta palabra, literalmente, significa «situación». Desde una perspectiva etimológica, el vocablo sugiere la idea de «totalidad de cosas», por ejemplo, en el modo en que las «cosas» se relacionan entre sí. Wittgenstein se apoya bastante en este matiz que la palabra sugiere por sí misma. Muy pronto resulta claro que por «situación» entiende un ordenamiento de los objetos que «cuelgan unos de otros como los eslabones de una cadena» (2.03). Por eso, la palabra se traduce «hecho atómico» porque «situación» al no incluir la sugerencia de *Sachverhalt*, hubiera sido oscura. (...) Es decir, a la pregunta «¿Qué es un hecho?» debe responderse: «No es sino la existencia de hechos atómicos» (...) Y a la pregunta: «¿Existe tal cosa como un hecho negativo?» debe responderse: «Un hecho negativo no es sino la no existencia de hechos atómicos». Es de este modo que, supuestamente, se nos explicaría el concepto de «hecho» por medio del concepto de «hecho atómico» o situación elemental". (ASCOMBE, 1977:25-26). K. T. Fann, por su parte, apunta: "*Sachverhalt* se ha traducido al inglés de distintas formas, como *state of affairs*, *situation* o *prime fact*. Sin embargo, *atomic fact* es más apropiado, ya que *Sachverhalt* denota un tipo de hechos que no son susceptibles de análisis ulterior, y el mismo WITTGENSTEIN [sic] aceptaba esta traducción". (FANN, 1992: 28, nota 1).

incluyan textos provenientes de esta versión, adoptaré el fraseo empleado en la traducción de Tierno Galván, apelando a los énfasis respectivos cuando haya que distinguir entre *Sachverhalt* y *Tatsache*.

Las ideas que tienen que ver con la concepción del mundo, según todo lo parece indicar, fueron integradas tardíamente al *corpus* de la obra. El mismo Wittgenstein nos proporciona algunos indicios que apuntan en esa dirección cuando, por ejemplo, deja indicado en su diario, el 2 de agosto de 1916: “Sí, mi trabajo se ha extendido de los fundamentos de la lógica a la esencia del mundo” (WITTGENSTEIN, 1986:135). Y, más tarde, el 9 de octubre, dirá: “Lo que ahora importa, al fin, es clarificar la conexión entre la lógica y el mundo” (WITTGENSTEIN, 1986:142). Aquello que sostiene Kenny, en consecuencia, resulta plausible: “Las tesis acerca del mundo siguen –tanto histórica como lógicamente– a las tesis acerca del lenguaje; pero su dependencia está enmascarada por la aparición de aquéllas al comienzo del libro”. (KENNY, 1984:73)⁶⁷

De modo que, y como ya se había considerado, sólo luego de reflexionar e intentar dar razón del modo en que opera el lenguaje al momento de describir el mundo, Wittgenstein llega a la conclusión de que éste debe estar compuesto de hechos atómicos, que vendrían a ser los componentes mínimos susceptibles de ser descritos –en virtud de lo que ha pasado a denominarse el «isomorfismo» entre lenguaje y mundo– por el otro polo de esta relación, el correlato descriptivo: la proposición elemental; expresión no identificable, por cierto, con el de «enunciado observacional»⁶⁸. En efecto, la

⁶⁷ De la misma opinión son, entre otros, K. T. Fann (FANN, 1992:25) e Isidoro Reguera (REGUERA, 1980:90). Y dígame otro tanto de H. O. Mounce. En efecto, este autor, del mismo modo, no ha pasado por alto la condición de conclusiones que ostentan los aforismos del *Tractatus* relativos al mundo, aun cuando son consignados al inicio de la obra. Pues éste es el lugar que les corresponde, toda vez que su papel es establecer los rasgos que debe tener el mundo para ser adecuadamente representado por un lenguaje articulado en base a proposiciones. (MOUNCE, 1993:34-35)

⁶⁸ Al respecto, téngase en cuenta lo que señala Elizabeth Anscombe: “(...) los fundamentos sobre los cuales Wittgenstein sostiene que hay proposiciones elementales y nombres simples muestran que las proposiciones elementales no cumplen el papel de afirmaciones observacionales simples. (...) Es decir, el

circunstancia de que Wittgenstein conciba el mundo como totalidad de hechos moleculares –*Tatsachen*, y, por tanto, compuestos de *Sachverhalte*–, nos estaría indicando que un enunciado observacional no podría figurar un hecho atómico, puesto que éste al estar configurado a partir de cosas absolutamente simples, imposibles de ser captadas sensorialmente, harían inviable la aprehensión directa de tales hechos, ya que esto supondría, por fuerza, captar aquellas⁶⁹. Esto se puede deducir de lo que el propio Wittgenstein señala: “Si sabemos por motivos puramente lógicos que tiene que haber

carácter de la inferencia y del significado en sí exige que haya proposiciones elementales”. (ANSCOMBE, 1977:25)

⁶⁹ Una interpretación de este tipo, y como no podía ser de otro modo, enfrenta también serios problemas. Pitcher, al tratar acerca del carácter simple de los objetos, y, por ende, de su naturaleza no observable, me proporciona la oportunidad de aplicar su estrategia argumentativa, y aportar una buena razón para poner en cuestión la tesis que arriba planteo, esto es, la imposibilidad de captar directamente hechos atómicos. Este autor considera que la circunstancia de que un hecho atómico sea susceptible de ser figurado, no implica que las cosas que lo componen sean, del mismo modo, observables. Dicho en otros términos: bien se podría sostener que la imposibilidad de captar cosas empíricamente, no impide en modo alguno que los hechos atómicos conformados a partir de aquéllas puedan ser figurados. Y así dice: “An elementary proposition is a picture of a state of affairs; and in order to be able to compare a picture with what it purports to represent, the latter must be observable.

But this does not tell us whether objects themselves are observable. From the fact that states of affairs, which are configurations of objects, are observable, one cannot infer that the objects which are configured are observable. It might be only the configurations that are so. A configuration of atoms, for example, is often observable, but atoms themselves are certainly not directly observable (that is, what the naked eye) and it is conceivable that they should not be observable at all”. (“Una proposición elemental es una representación de un estado de cosas [léase hecho atómico]; y a fin de ser un instrumento adecuado para comparar dicha representación con aquello que se propone representar, dicho estado de cosas debería ser observable.

Pero, esto no nos dice si los objetos mismos son observables. A partir del hecho de que los estados de cosas, que son configuraciones de objetos, son observables, no se puede inferir que los objetos que lo componen lo sean también. Podría darse el caso de que sólo la configuración en sí tenga esta característica. Una configuración de átomos, por ejemplo, es normalmente observable, pero los átomos mismos, por cierto, no son directamente observables (es decir, a simple vista), y es concebible que no lo sean del todo”. (PITCHER, 1964:132) [la traducción es nuestra]).

Sin embargo, habría que señalar que cuando se habla de constatación empírica, no se está haciendo referencia simplemente a hechos constatables a «simple vista», sino que estamos frente a la consideración de la posibilidad de acceder a un plano «observacional» incluso a través de medios físicos más sofisticados, es decir, de la posibilidad de ponerse en contacto, de alguna manera, con aquellos elementos últimos. Los aceleradores de partículas y las cámaras de burbujas no son sino una ampliación física de nuestras facultades sensoriales naturales, por lo que no vienen a ser otra cosa que la constatación empírica –cierto que indirecta– de la existencia de aquellos elementos. Así, pues, la analogía empleada por Pitcher al parecer no resulta ser precisamente eficaz. Lo que se quiere decir, según creo, al negar que los objetos tractatusianos sean perceptibles –lo que llevaría a negar, de igual forma, que los hechos atómicos también lo sean– es que éstos no son accesibles a través de ningún medio físico. De allí, precisamente proviene su condición de supuesto lógico. Aunque, claro, esto no cierra el debate. Se podría señalar que dado que los hechos atómicos no son constatables empíricamente, por lo considerado en relación con las cosas, tampoco lo serían los hechos moleculares articulados en base a aquéllos. Sea como fuere, el objeto de esta pesquisa no es, ciertamente, profundizar en torno a esta problemática, sino, sencillamente, yendo de paso al aspecto central del tercer capítulo, poner sobre el tapete algunas reflexiones sobre este asunto, que probablemente sean desarrolladas en otra ocasión.

proposiciones elementales, entonces cualquiera que comprenda las proposiciones en su forma no analizada tiene que saberlo”. (TLP, 5.5562)

A la luz de estas consideraciones, resulta un poco más claro el porqué de la asunción wittgensteiniana acerca de un mundo compuesto por *Tatsachen*, es decir, por hechos compuestos, complejos o moleculares. Ella se debe, muy probablemente, a la convicción de que los únicos hechos constatables son los hechos compuestos de hechos atómicos –*Tatsachen* compuestos de *Sachverhalte*–, pues es ostensible que en nuestro diario trajinar sólo percibimos hechos compuestos, de ningún modo, hechos atómicos. La constatación de éstos resulta imposible empíricamente, aunque sí resultan ser accesibles «en principio». De allí, precisamente, su condición de supuesto lógico. Del mismo modo, en función de esta explicación lo dicho por Wittgenstein a Russell en otro pasaje de aquella carta –citada ya oportunamente–, aquella en que se refiere al significado de los términos debatidos, adquiere sentido: “La razón de que introduzca *Tatsache* –señala Wittgenstein– antes de *Sachverhalt* requeriría una larga explicación” (WITTGENSTEIN, 1979:69).⁷⁰ Y es natural. Una de las más espontáneas preguntas que

⁷⁰ Que Wittgenstein mencione aquello de que la razón por la que introduce el término *Tatsache* antes que *Sachverhalt* haría necesaria una larga explicación, me parece que constituye un indicio de que el uso de dichas expresiones y el significado que él les adjudica no constituyen un desliz, como considera Reguera. Y esto debido a que dicha observación parece revelar, más bien, que Wittgenstein era plenamente consciente de la naturaleza singularmente problemática del asunto, toda vez que se trata de una distinción que a primera vista entraña un notable grado de confusión; confusión que queda manifestada en la extrañeza que causa el leer en la traducción de Tierno Galván «Lo que acaece, el hecho, es la existencia de los hechos atómicos» (WITTGENSTEIN, 1973:35). Pues si tenemos en cuenta la interpretación de Reguera, según la cual *Tatsache* alude de manera general a un hecho, indicando, asimismo, que en relación con éstos, la circunstancia de que sean atómicos o moleculares queda precisado a partir del contexto –pasando por alto, con una explicación tal, lo señalado al respecto por el mismo Wittgenstein–, entonces, en efecto, parece redundante hablar de un hecho que se compone de hechos. Pero esto se debe, según creo, a que Galván ha empleado una expresión, digamos, elíptica, esto es, ha obviado un término que de ser empleado le daría otro matiz a dicha traducción, es decir, el uso del término «molecular». De allí que, –y volviendo al punto– Wittgenstein considere que haría falta una «larga explicación» para dar cuenta de la razón que lo llevó a emplear los términos en referencia precisamente en ese orden. Pues téngase muy en cuenta esto: los términos que Wittgenstein emplea no poseen la determinación adjetiva que las expresiones castellanas que pueden ser utilizadas para traducirlos en cambio sí poseen. Asimismo, podríamos incorporar otro pasaje del *Tractatus* que conduciría a reforzar lo que vengo sosteniendo: que un *Tatsache*, esto es, un hecho (como correcta, aunque elípticamente –ya lo dije– lo traduce Tierno Galván) se compone de *Sachverhalte* (insisto: tal como se lo dijo Wittgenstein a Russell y a Frege); veamos: “Die Struktur der Tatsache besteht aus den Strukturen der Sachverhalte” (TLP, 2.034). Es decir, y empleando las expresiones a que recurrió Tierno Galván al momento de llevar a término su

efectuaría alguien al leer el segundo aforismo del segmento 1, y estando al tanto de la distinción hecha por Wittgenstein entre «hecho molecular» (*Tatsache*) y «hecho atómico» (*Sachverhalt*), sería: ¿por qué Wittgenstein asume que el mundo se compone de hechos moleculares, y no lo concibe, por el contrario, compuesto de hechos atómicos, que vienen a ser los hechos más simples? Una respuesta tentativa ya ha sido dada, y podría resumirse así: la descripción del mundo, es decir, la imagen que a través del lenguaje construimos de aquél, se compone de proposiciones moleculares porque sólo los hechos moleculares son susceptibles de ser descritos. Los hechos atómicos son

traducción: «La estructura del hecho [molecular, se entiende] viene constituida por las estructuras de los hechos atómicos»

Unido a esto, que como ya vimos es de por sí tremendamente problemático, está lo relacionado con el uso del término *Sachlage*. Me parece que lo más conveniente es asignarle a esta expresión el sentido general de hecho, y que es –hasta donde me es dado ver– expresado adecuadamente al traducir *Sachlage* por estado de cosas (en el sentido de evento o, sencillamente, de aquello que es el caso: un hecho, sin más). Pues en efecto, el uso sinuoso que hace de él Wittgenstein al emplearlo por igual en contextos que demandarían, según el caso, el uso de *Tatsache* y *Sachverhalt*, me conducen a adoptar un punto de vista que quizá pueda ser estimado simplista y aun ligero, pero que, con todo, me parece útil: opino que no hay nada en el TLP –al menos eso me parece hasta el momento– que abone a favor de la tesis de Reguera acerca de que *Sachlage* aludiría a un «estado de cosas» compuesto (REGUERA, 1980:92, nota 79; WITTGENSTEIN, 1987: xvi). O como en tono vacilante sostiene Valdés Villanueva: “No sin ciertas reservas, puede decirse que *Tatsache* (...) y *Sachlage* son en el *Tractatus* aproximadamente equivalentes” (WITTGENSTEIN, 2007:110, nota del traductor al aforismo 2.0121). Adoptemos aquí la máxima de Occham: no multipliquemos los entes innecesariamente (y esto lo digo refiriéndome al planteamiento de Reguera). Y así, pues, demos por sentado que se trata de una variante introducida por Wittgenstein, y que posee, digamos, una naturaleza estilística, para distanciarnos con esto de las perspectivas que le atribuyen a dicho término un uso que tiene que ver con la asignación de un significado exclusivamente relacionado ya sea con *Tatsache*, ya con *Sachverhalt*. Como puede advertirse en el *Tractatus*, Wittgenstein, como ya lo mencionaba, emplea el término *Sachlage* de un modo que nos faculta para asociarlo ya sea a *Sachverhalt* ya a *Tatsache*; considérense los siguientes pasajes a título de ejemplo: “Parecería algo así como un azar que a la cosa capaz de darse de modo efectivo por sí misma le correspondiera posteriormente un estado de cosas [*Sachlage*].

Que las cosas puedan ocurrir en estados de cosas [*Sachverhalten*], es algo que debe radicar ya en ellas” (TLP, 2.0121) Como se puede notar, en este pasaje Wittgenstein emplea indistintamente los términos *Sachlage* y *Sachverhalten* para aludir a un estado de cosas (o hecho atómico). Que se trata de un hecho atómico es simple determinarlo a partir de la consideración de las cosas como componentes de lo que se designa con la expresión *Sachlage*. Algo semejante ocurre, pero en relación con *Tatsache*, en el siguiente paso: “La figura representa el estado de cosas (*Sachlage*) en el espacio lógico, el darse y no darse efectivos de estados de cosas” (TLP, 2.11). Como sabemos, el darse efectivo de estados de cosas (es decir, el darse efectivo de *Sachverhalten* o hechos atómicos, según la traducción que preferimos por las razones que ya fueron expuestas oportunamente) constituyen el hecho molecular (*Tatsache*), según lo que se dice en el apotegma 2. De modo que en este pasaje, Wittgenstein emplea el término *Sachlage* como equivalente de *Tatsache*. A partir de estos indicios, sospecho que el criterio que propongo para interpretar el sentido de *Sachlage* podría compaginarse bien con el que acaso determinó el uso de la expresión «estado de cosas» como traducción de aquel término en la versión de Tierno Galván, pues lo que entiendo a partir de dicho uso es que un *Sachlage* es, efectivamente, un estado de cosas (en el sentido de *status rerum*, como lo dejara indicado el propio Wittgenstein; *vid. supra*, nota 62), es decir, un evento, una situación, esto es, un hecho sin más, que, por ello mismo, podría ser un hecho atómico o un conjunto de éstos, es decir, un hecho molecular.

simplemente el supuesto lógico que, naturalmente, tienen como correlato en el plano del lenguaje los correspondientes enunciados atómicos. El mundo, en suma, se compone de hechos moleculares porque sólo éstos pueden ser descritos.

Pero hay otra razón –menos «técnica», pero especialmente persuasiva– que quizá haya llevado a Wittgenstein a postular la estructura fáctica del mundo.⁷¹ Una descripción elaborada sobre la base de hechos es, de suyo, más exhaustiva y pormenorizada. Describir un escorzo del mundo recurriendo a la enumeración de las cosas que contiene no es, ciertamente, tan efectiva como sí lo es, en cambio, recurrir a su descripción a partir de la mención de las relaciones establecidas entre dichos objetos; o, en otras palabras, es más útil apelar a una descripción que se articule sobre la base de proposiciones complejas que den cuenta de dichos hechos. Y en este punto, nuevamente, nos encontramos con una exigencia de naturaleza lógica: es preciso que como componentes de esos hechos haya hechos atómicos, esto es, hechos compuestos no ya de otros hechos, sino de cosas. Y no de las cosas con que cotidianamente nos topamos, sino de cosas tal como se las concibe en el contexto del *Tractatus*: cosas absolutamente simples. Así, y como se podrá sospechar, la existencia de estas cosas –Wittgenstein también emplea el término «objeto»– es otra exigencia lógica establecida en este contexto. Los aforismos 2.01, 2.02 y 2.03 constituyen los ejes en torno a los cuales Wittgenstein desarrollará lo concerniente al objeto.

El objeto posee un rasgo esencial (TLP, 2.011), a saber, es lógicamente imposible que no pertenezca a un estado de cosas. Este peculiar carácter del objeto determina una relación de dependencia con el estado de cosas, pues en virtud de esto el objeto siempre se encuentra inserto en uno; pero, al mismo tiempo, dicho carácter implica la independencia del objeto, pues éste no se halla vinculado de manera

⁷¹ George Pitcher es el autor que considera esta razón como una de las que habría conducido a Wittgenstein a plantear la composición fáctica del mundo. (PITCHER, 1964:18-20)

privativa a un solo estado de cosas, sino que puede estar en cualquiera. Así, lo necesario es que el objeto se dé teniendo como marco, siempre, un estado de cosas, aunque, ciertamente, no es necesario que dicha cosa se dé sólo de un modo o de otro, en un específico estado de cosas, pues esto sí es casual.

Los objetos constituyen la condición lógica de los hechos, pues, como dice Wittgenstein, “[d]ados todos los objetos, vienen dados también con ellos todos los *posibles estados de cosas*” (TLP, 2.0124). Y si se señala que “[l]a forma del objeto es la posibilidad de su ocurrencia en estados de cosas” (TLP, 2.0141), entonces se sigue que los objetos tienen que ver necesariamente con la lógica, en tanto ésta es el dominio de las posibilidades, como lo señala el autor en 2.012; allí dice: “En la lógica nada es casual: si la cosa *puede* ocurrir en el estado de cosas, la posibilidad del estado de cosas tiene que venir ya prejuzgada en la cosa”. Vemos, de esta manera, que la posibilidad está inscrita en la naturaleza de las cosas (TLP, 2.0123); éstas son la sustancia a partir de la cual los hechos se configuran. Y, justamente, esta posibilidad siempre presente de su ocurrencia en un estado de cosas, que resulta ser inherente al objeto, constituye, como se ha citado, la forma del mismo, forma que, por estar determinada por la posibilidad, adquiere un carácter lógico (referido a las propiedades internas), no físico (TLP, 2.01231; 2.0233). Como también ya se dijo, los objetos son la sustancia del mundo, y esto presupone que el objeto sea simple, es decir, que éste sea inanalizable, que no pueda descomponerse. Esta simplicidad del objeto determina que un conjunto de elementos de este tipo sea el que conforme los hechos atómicos.

Hemos visto que el mundo desde la perspectiva asumida en el *Tractatus* se compone de hechos. Los hechos atómicos, últimos componentes mundanos susceptibles de ser descritos, al menos en principio, constituyen los «bloques» a partir de los cuales, en el otro polo —el de la descripción a través del lenguaje— es posible articular un

discurso acerca del mundo. Sabemos, del mismo modo, que estos hechos atómicos contienen cosas, o, para emplear aquel otro término a que recurre Wittgenstein, objetos. Y aunque los hechos son los componentes del mundo, en tanto determinan la naturaleza «describible» de éste, los objetos constituyen su sustancia: si bien no cabe efectuar descripción alguna de éstos –pues sólo son susceptibles de ser nombrados–, su postulación es necesaria, en la medida en que dichos objetos vienen a ser el punto de contacto que posibilita la conexión entre lenguaje y mundo; así, la eventual posibilidad de que se produzca en algún momento el fin del análisis lógico del lenguaje, determinaría la aparición de nombres en relación con objetos absolutamente simples. Lo demás se infiere: una estructura de dichos objetos conforma un hecho atómico, una estructura de hechos atómicos informa un hecho molecular, y, a su vez, la totalidad de éstos, como vimos, configura el mundo tal como lo concibe Wittgenstein.

De esta manera, y como venía diciendo, Wittgenstein reserva para los objetos la condición de sustancia. En virtud de ello, los objetos son los componentes últimos de los hechos atómicos. A partir de su exclusiva consideración no es posible elaborar discurso alguno acerca del mundo, y, sin embargo, constituyen aquello que se revela como la condición primordial de la descripción del mundo:

(...) la posibilidad de describir hechos mediante proposiciones exige la existencia de objetos simples como garantía de la completa determinación del sentido del lenguaje. De este modo Wittgenstein se ve obligado a considerar los objetos como «sustancia del mundo» que hace posible la figuración de los hechos”. (LÓPEZ, 1986:25-26)

Pero es importante dejar constancia de la diferencia que existe entre los objetos concebidos en el marco del *Tractatus* y los objetos que se pueden percibir cotidianamente. En definitiva, la idea que tiene Wittgenstein acerca de los objetos absolutamente simples hace imposible hablar de ellos como si éstos fueran observables. Una silla, un reloj, una moneda, no constituyen ejemplos de tales objetos. En efecto, al

hablar de cosas, Wittgenstein se refiere a «simples», es decir, a entidades que, al carecer de partes, no pueden ser descompuestas. Un indicio, por lo demás, de que el carácter simple de los objetos constituyó desde un principio un asunto particularmente problemático de su planteamiento se encuentra presente en la entrada que Wittgenstein consignara en su diario en 1915: “Haber hablado siempre de objetos simples y no haber podido aducir uno solo, ésa ha sido nuestra dificultad” (WITTGENSTEIN, 1986: 116). Pero al margen de este obstáculo, para referirse a aquel tipo de objetos que percibimos diariamente, Wittgenstein emplea el término «complejo». Así, pues, las cosas que integran los hechos moleculares, tal y como las conocemos en el mundo, no son aquellas entidades inanalizables, sino que, como digo, son complejos.

Del mismo modo, es en el *Diario filosófico* –anotaciones hechas por Wittgenstein entre los años 1914 y 1916–, donde el autor del *Tractatus* aborda con cierto detenimiento el asunto relacionado con los complejos. Un texto que resulta ser revelador en relación con este aspecto se encuentra allí mismo:

¿Podemos considerar una parte del espacio como cosa? Esto es evidentemente algo que en cierto modo hacemos cuantas veces hablamos de las cosas espaciales. Parece –tal y como yo puedo ver la cosa ahora, cuanto menos– si como con la eliminación de nombres mediante definiciones nada se hubiera adelantado: los objetos complejos espaciales, por ejemplo, se me aparecen en algún sentido esencialmente como cosas –los veo, por así decirlo, como cosas–. Y su designación mediante nombres parece ser algo más que un mero truco lingüístico. (...) los objetos compuestos espaciales –por ejemplo– aparecen –según parece– realmente como cosas.
Pero ¿qué significa todo esto? Cuanto menos que de manera de todo punto instintiva designamos aquellos objetos mediante nombres”.
(WITTGENSTEIN, 1986: 83-84)

Querría llamar la atención con respecto a esto último: empleamos, dice Wittgenstein, nombres para referirnos a las cosas con que nos topamos cotidianamente –léase complejos–, aun cuando atendiendo a las exigencias del análisis lógico los nombres deberían designar exclusivamente cosas simples. Que los objetos simples no pueden ser

esos objetos cotidianos que nos salen al paso todos los días queda claramente establecido también en el siguiente pasaje:

Aunque tampoco conocemos los objetos simples por vía perceptiva, *conocemos* perceptivamente los objetos complejos, sabemos, por la vía de la percepción, que son complejos. ¿Y que han de constar, en última instancia, de cosas simples?”. (WITTGENSTEIN, 1986: 88)

La pregunta formulada, claro está, es retórica, pues sabemos que Wittgenstein asume la simplicidad de los objetos. La cuestión central es dónde podríamos encontrar un ejemplo de objeto simple. Por lo demás, nada indica que en la época de la redacción final del *Tractatus* Wittgenstein hubiera arribado a un punto en que haya estado en condiciones de proporcionar un ejemplo de objeto. Máxime si él consideraba por aquella época que no era tarea suya dejar zanjada en términos empíricos una cuestión de ese tipo. En efecto, tal y como se lo expresó a Norman Malcolm, Wittgenstein en esos momentos se consideraba un lógico, de modo que en virtud de tal condición, bien podríamos decir que adjudicaba a los objetos el carácter de un supuesto lógico: los objetos simples, en torno de los cuales Wittgenstein reflexiona frenéticamente en el *Diario filosófico*, y que vienen a ser aspecto importante en la arquitectura ontológica formulada en el *Tractatus* son el requisito indispensable para la existencia de un lenguaje que pueda referirse al mundo. Precisamente —y esto lo dirá Wittgenstein en el siguiente segmento de la obra—, en relación con un lenguaje que posea esa virtud, la exigencia de la posibilidad de los signos simples —esto es los nombres, que hacen las veces del objeto (TLP, 3.22)— es la exigencia de la precisión del sentido (TLP, 3.23); además, está el siguiente pasaje que sin duda resulta particularmente revelador: “Aunque el mundo sea infinitamente complejo, de modo que cada hecho conste de infinitos estados de cosas, y cada estado de cosas, de infinitos objetos, aún entonces tendría que haber objetos y estados de cosas”. (TLP, 4.2211)

Finalmente, los aforismos 2.04, 2.05 y 2.06 se ocupan, brevemente, del mundo y de la realidad, remarcando y, en cierta forma ampliando, lo que ya se había señalado en el segmento 1 en lo concerniente al mundo.

El mundo es la totalidad de los estados de cosas dados efectivamente (TLP, 2.04), en tanto que la realidad engloba por igual a estos estados de cosas como a aquellos que no se dan efectivamente. Sin embargo, realidad total y mundo, aunque parezca extraño a primera vista –y aun contradictorio–, son lo mismo, según Wittgenstein. Pero esta conclusión resulta plausible si tenemos en cuenta que al fin y al cabo los estados de cosas que no se dan efectivamente, simplemente «no son»; así, sólo quedan los estados de cosas dados efectivamente, de modo que, asumiendo esta perspectiva, es perfectamente posible señalar aquella coincidencia entre realidad total –téngase en cuenta el empleo de este adjetivo– y mundo, aun cuando en términos conceptuales –o mejor, en un plano formal– se justifique, en un primer momento, por cuestiones, digamos, de corrección discursiva, la consideración de esta dicotomía que presenta, en apariencia, dos cuernos en conflicto. Si la realidad es el darse y no darse efectivos de *Sachverhalten* (TLP, 2.06), la «suma» de estos dos tipos de hechos (Wittgenstein llama hecho positivo al darse efectivo de *Sachverhalten*, y hecho negativo al no darse efectivo de aquéllos (TLP, *loc cit.*)) sólo arrojará como resultado el darse efectivo de *Sachverhalten*; y si, por otro lado, el mundo es la totalidad de los *Sachverhalten* que se dan efectivamente (TLP, 2.04), indefectiblemente, el mundo y la realidad no pueden por menos que coincidir.

Luis Valdés Villanueva –el más reciente traductor del *Tractatus logico-philosophicus*– en una nota aclaratoria incluida en su versión de esta obra consigna, con cierta reluctancia a aceptarlo, el parecer de H. Leroy- Finch, que, según veo, posee puntos de contacto con el que propongo aquí; veamos qué dice este autor:

Leroy-Finch (...) da una explicación mucho más simple –aunque quizá no totalmente satisfactoria– de esta posible incoherencia de Wittgenstein. 2.063 identificaría simplemente realidad y mundo, punto. Pues si para todo estado de cosas existente hay exactamente otro estado de cosas no existente aunque posible, lo que dice 2.063 es que si al conjunto de los estados de cosas existentes se le suma el conjunto de los estados de cosas no existentes, el resultado es el estado de cosas existentes. La aparente inconsistencia se disiparía cuando nos damos cuenta de que a proposiciones con sentido opuesto no le corresponden realidades diferentes sino una y la misma realidad [como Wittgenstein lo afirma en] (4.0621). (WITTGENSTEIN, 2007:118)

El aforismo 2.063, que es aquel en que se plantea esta peregrina identificación entre realidad total y mundo, cierra la parte de este segmento del *Tractatus* en que Wittgenstein se refiere al mundo y a su estructura.

2.2 La forma lógica común a lenguaje y mundo

A lo largo del *Tractatus* no son precisamente escasos los pasajes en que Wittgenstein se refiere a la forma lógica del lenguaje y del mundo.⁷² En ellos, el filósofo austríaco se refiere de modo claro y expreso a este carácter que según él poseen dichas instancias. Esta asunción puede parecer extraña, toda vez que, en relación con el mundo, y con igual énfasis, Wittgenstein señala con reiteración su carácter contingente, casual, es decir, la ausencia en él de necesidad entre los eventos que lo componen, a saber, entre los hechos que lo constituyen. Y creo que aquí reside lo medular de esta espinosa cuestión, que bien podría ser traducida en los siguientes términos, ¿resulta contradictorio hablar de la forma lógica del mundo y, a un tiempo, adjudicarle un carácter contingente? En mi modesta opinión, esto no constituye una contradicción; veamos por qué.

En el *Diario filosófico* que, como se sabe, es el texto que contiene algunas de las anotaciones preparatorias que luego, depuradas o, en algunos casos casi literalmente,

⁷² Cfr. TLP, 2.18, 4.014, 4.12, 4.121, 5.511, 6.12, 6.124, 6.22, entre otros aforismos.

formarían parte del *Tractatus* –de modo que no resulta ilegítimo recurrir a este texto a fin de respaldar adecuadamente mi postura–, aparecen unas observaciones correspondientes al dieciocho de octubre de 1914, en las que Wittgenstein se refiere en los siguientes términos a la forma o estructura lógica del mundo:

Un enunciado no puede concernir a la estructura lógica del mundo, porque para que un enunciado sea en absoluto posible, para que una proposición pueda tener sentido, el mundo tiene que tener ya precisamente la estructura lógica que tiene. La lógica del mundo es anterior a toda verdad y falsedad”. (WITTGENSTEIN, 1986:31)

Según esto, resulta plausible afirmar que Wittgenstein tiene en mente un mundo estructurado lógicamente. Pero, ¿que supondría esta tesis? Al parecer, lo siguiente. Primero, que esta estructura lógica del mundo es la condición de posibilidad de un lenguaje que se refiera al mundo en términos descriptivos; y, segundo –esto se desprende de lo anterior–, que dicha estructura no sería una simple proyección de nuestro lenguaje, a través del cual «lanzamos» una «red lógica» al mundo a fin de describirlo, sino que, por el contrario, esa peculiar estructura lógica del mundo constituiría, más bien, el nexo entre lenguaje y mundo que permitiría que nuestro lenguaje –también estructurado lógicamente– pueda referirse al mundo en términos representacionales-descriptivos. Así, las «redes» que emplea la ciencia para describir el mundo sólo serían posibles en virtud de esa previa estructura lógica común a lenguaje y mundo. Lo que podría admitirse, en un mundo estructurado de esta forma, es un pluralismo de «redes», pero no la ausencia de una estructura fáctica dada ya de antemano. La estructura puede ser descrita de diverso modo (eso dependerá del tipo de «malla» que se emplee, como bien lo hace ver Wittgenstein en el *Tractatus*, en el paso 6.341), pero ello no significa, ni por asomo, que dicha estructura sea una creación exclusivamente lingüística, humana. A este respecto es significativo lo que Wittgenstein apunta, otra vez en el contexto del *Tractatus*; en el aforismo 6.33, señala: “No creemos

a priori en una ley de conservación, sino que conocemos a priori la posibilidad de una forma lógica”. Soy consciente de que este aforismo, al igual que los más de quinientos que conforman el *Tractatus*, es susceptible de ser interpretado de múltiples maneras. Por mi parte, considero que con este aserto Wittgenstein nos está diciendo que al margen de las leyes que se empleen para describir el mundo, lo que siempre se mantendrá invariable será la posibilidad de que una ley «llene el molde» constituido precisamente por la forma lógica común al lenguaje y al mundo. Uno de esos constreñimientos lógicos del lenguaje está dado por la «legaliformidad» a través de la cual el hombre busca explicar los diversos fenómenos de la naturaleza. Esto sucede, por ejemplo, con la ley de causalidad (TLP, 6.32) y con la ley de conservación (TLP, 6.33). De hecho, el propio Wittgenstein lo enuncia así: “En el modo de expresión de Hertz cabría decir: sólo son *pensables* conexiones *legaliformes*”. (TLP, 6.361)

De otro lado, en el aforismo 5.61, Wittgenstein, además, señala algo con respecto a la lógica y al mundo; dice: “La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites”. Y en el aforismo 6.12, apunta: “Que las proposiciones de la lógica sean tautologías es cosa que muestra las propiedades formales —lógicas— del lenguaje, del mundo”.

Es preciso en este punto referirse al carácter que adquiere «lo lógico» en el ámbito del *Tractatus*. La lógica en este contexto es el plano de las posibilidades. Así lo manifiesta expresamente el propio Wittgenstein en el apotegma 2,0121; allí leemos: “(Algo lógico no puede ser meramente posible. La lógica trata de cualquier posibilidad y todas las posibilidades son sus hechos)”. Teniendo en cuenta este sentido de «lo lógico», hablar de un mundo o de una realidad con forma o estructura lógica no significaría sostener que el mundo es coherente, racional, ordenado o, dicho de otro modo, que los eventos en él acaecidos están enlazados entre sí en base a relaciones de estricta causalidad y

necesidad. Esta idea, más bien, se encuentra en las antípodas del carácter que define la postura de Wittgenstein en el *Tractatus*. Asignarle este sentido a «lo lógico» sería quedarse inmerso en el sentido que adquiere en el plano del lenguaje coloquial. Por el contrario, que el mundo esté estructurado lógicamente significaría que el mundo posee una urdimbre entretejida a partir de posibilidades. Este carácter potencial del mundo se encuentra, como el mismo Wittgenstein lo señala, en el seno mismo de la sustancia del mundo: las cosas. Recordemos, si no, lo que el filósofo dice en el aforismo 2.012: “En la lógica nada es casual: si la cosa puede ocurrir en el estado de cosas, la posibilidad del estado de cosas tiene que venir ya prejuzgada en la cosa”. Y un poco más adelante, en el curso del aforismo 2.0122, acota: “Si conozco el objeto, conozco también todas las posibilidades de su ocurrencia en estados de cosas. (Cualquier posibilidad de este tipo debe radicar en la naturaleza del objeto)”. Además, al referirse a la forma del objeto, esto en el aforismo 2.0141, se expresa en los siguientes términos: “La forma del objeto es la posibilidad de su ocurrencia en estados de cosas”. Se puede apreciar, pues, que como soporte del mundo se encuentran las posibilidades, que son abarcadas en su totalidad por la lógica; posibilidades que, del mismo modo, configuran un mundo contingente. Y esto, hasta cierto punto, puede resultar paradójico. Pues, extrañamente, es la estructura lógica del mundo la que determina, precisamente, la contingencia de éste. Pero este aparente absurdo se disipa si se asume que al tratar de toda posibilidad, la lógica lo que refleja es sólo la estructura del mundo pero no el contenido del mismo, y esto en la medida en que las proposiciones de la lógica resultan ser tautológicas, pues presentan todas las posibilidades sin referirse a hecho alguno; las tautologías, por esto no dicen absolutamente nada del mundo; lo que reproducen es el campo total que potencialmente posee el mundo, sin determinar los hechos que ocurrirán o no. Sostener lo contrario, es decir, que la lógica expresa o traduce la configuración fáctica del

mundo, o afirmar que la lógica es la expresión del real contenido y sentido del mundo sí configuraría una asunción que correría el riesgo de ser señalada como una postura compatible con alguna suerte de pitagorismo. Pero no es esto lo que sucede en el caso de Wittgenstein. La lógica no da cuenta del mundo, no expresa nada sobre hechos, sus tautologías no contienen ningún sentido, pues no expresan algún hecho posible. Son vacías, precisamente, por eso. Los hechos, como sabemos, son descritos por proposiciones verdaderas que, previamente, han expresado un sentido, es decir, que han proyectado sólo la posibilidad de que un hecho acaezca. Muy por el contrario, son todas las posibilidades que rodean a un hecho las señaladas por las proposiciones de la lógica, que, por eso mismo, no hacen referencia alguna a los hechos del mundo, sino que despliegan la totalidad de las posibilidades que se encuentran urdiendo el entramado del mundo, mostrándolas a través de sus proposiciones, despojadas de cualquier sentido. Lo que es el caso no constituye una cuestión que sea abordada por la lógica. Pero cualquier posibilidad –y las posibilidades están ya en la naturaleza de la cosa (TLP, 2.0123), sustancia del mundo– ya se encuentra, como hecho suyo (TLP, 2.0121), en el marco trascendental de la lógica (TLP, 6.13).

Cuando Wittgenstein se refiere a la necesidad que se presenta en el plano de la demostración lógica, se está refiriendo, justamente, a la cadena de proposiciones lógicas (tautología y contradicción) que proyectan una imagen especular del mundo (TLP, 6.13). En efecto, la tautología y la contradicción muestran la saturación de las posibilidades: la tautología abarcando toda posibilidad y la contradicción impidiendo cualquiera. Y por esto mismo, como ya se venía diciendo, no «hablan» acerca del mundo, pues lo único que «hacen» es presentar en su mudez descriptiva esa estructura lógica que es el nexo esencial entre lenguaje y mundo, y que posibilita a aquél referirse en términos descriptivos a éste. De este modo, la proposición con sentido, expresión de

una posibilidad susceptible de actualizarse o no, esto es, de llegar a expresar una verdad o una falsedad por su coincidencia o no con los hechos del mundo, es el único «utensilio figurativo» que incorpora en sí la capacidad de referirse a una parcela de dicho mundo, precisamente, porque representa un hecho posible que se encuentra inserto en el espacio lógico que es desplegado en su totalidad por la lógica al reflejar en pleno el ámbito de posibilidades de la realidad. Por esto mismo, la lógica adquiere un carácter trascendental, pues constituye la condición de posibilidad de la representación del mundo a través de nuestro lenguaje.

El lenguaje, tal y como es concebido en el *Tractatus*, se compone de la totalidad de las proposiciones con sentido (TLP, 4.001). La figura lógica de los hechos es el pensamiento (TLP, 3); el pensamiento, a su vez, es la proposición con sentido (TLP, 4). Y en la proposición con sentido el pensamiento se expresa sensoperceptivamente (TLP, 3.1). Tenemos, entonces, que la proposición es la «escala» que nos permite referirnos al mundo en términos representacionales. La proposición es, por esto, una figura de la realidad (TLP, 4.01; 4.04). Y este alcance representacional tiene su origen en la capacidad del ser humano de articular un discurso que posee una estructura lógica que le es consustancial, pues el lenguaje posee «desde siempre» una estructura lógica. En relación con esto, Wittgenstein señala:

El hombre posee la capacidad de construir lenguajes en los que cualquier sentido resulte expresable, sin tener la menor idea de cómo y qué significa cada palabra. Al igual que se habla sin saber cómo se producen los diferentes sonidos.

El lenguaje ordinario es una parte del organismo humano y no menos complicado que éste.

Es humanamente imposible extraer de él inmediatamente la lógica del lenguaje”. (TLP, 4.002)

Wittgenstein se refiere al sentido que cualquier lenguaje elaborado por el hombre puede expresar. Recordemos que al hablar del sentido, Wittgenstein lo concibe

como aquello que es representado por la figura (TLP, 2.221), y lo que la figura representa es, siempre, un posible estado de cosas (TLP, 2.202), de modo que al instalarse dentro del ámbito de la posibilidad, el sentido de la proposición, baluarte del lenguaje descriptivo, se encuadra, al mismo tiempo, en los linderos de la lógica; el lenguaje, siempre que se refiera al mundo, no puede prescindir de la estructura lógica.

Lo que resulta enigmático en este planteamiento es la razón de esa estructura lógica. En efecto, en este punto cabe, con todo derecho, formular una pregunta, expresada en los siguientes términos: ¿por qué el lenguaje y el mundo tienen esa estructura lógica? La respuesta no podrá ser hallada en el *Tractatus*. Esta idea, simplemente, es asumida por Wittgenstein. Y no podía haber sido de otro modo, pues éste es el supuesto sobre el que descansa su discurso. A lo que sí se refiere es a la particular condición de esta forma lógica. La forma o estructura lógica común a lenguaje y mundo no es un aspecto del cual nos sea dado hablar en términos descriptivos; ella sólo se muestra (sobre este punto desenvolveré algunas consideraciones en el siguiente acápite). El lenguaje no puede figurar su propia forma de figuración; y ésta se presenta como una forma lógica, la misma forma que posee la realidad. De allí que, a pesar de ser el nexo esencial que permite que el lenguaje pueda referirse al mundo, la forma lógica, común a ambos planos no pueda ser representada: “Lo que cualquier figura, sea cual fuere su forma, ha de tener en común con la realidad para poder siquiera –correcta o falsamente– figurarla, es la forma lógica, esto es, la forma de la realidad”. (TLP, 2.18)

La idea de que la proposición con sentido, como figura lógica de los hechos, representa un sector del mundo, o sea una determinada configuración de cosas (hecho atómico) o de hechos atómicos (hecho molecular), parece depender de aquella otra según la cual la figura, del mismo modo, es un hecho. Esta asunción, que es expresada

literalmente por Wittgenstein en el paso 2.141, parece encontrarse en conflicto, hasta cierto punto, con el tenor de lo dicho hasta antes del aforismo en cuestión; pues, en efecto, ¿cómo podría ser la figura un hecho, si lo que se había sostenido anteriormente era, más bien, que la figura es una figuración de los hechos? A continuación intentaré mostrar que la idea contenida en el aforismo 2.141 —«La figura es un hecho»— responde a la manera como Wittgenstein concibe la naturaleza de la proposición como figura de la realidad, de modo que es admisible sostener que dicho aforismo se encuentra adecuadamente situado en el contexto del discurso desplegado en el *Tractatus*.

Dos argumentos, al menos, se podrían esgrimir desde una perspectiva que eventualmente impugnara la inclusión de este aforismo, al considerarlo incongruente con respecto a la naturaleza del discurso del *Tractatus*. Se podría argüir que este aserto es producto de un error de traducción, y que la idea, a fin de resultar coherente con el conjunto del discurso, debió ser presentada en estos términos: “la figura es *de* un hecho”. Pero de ser así, a estas alturas del tiempo resultaría bastante sorprendente que no se haya corregido dicho error, y que, más aún, ninguno de los más connotados intérpretes de la obra temprana de Wittgenstein haya detectado la supuesta errata. Además, para desechar la posibilidad de un error de este tipo, sólo haría falta efectuar un análisis de la expresión, por lo demás bastante sencilla, para percatarse de que no se trata de un error de traducción. El texto en alemán dice: *Das Bild* (*La figura*, sujeto de la oración) *ist* (*es*, verbo copulativo) *eine Tatsache* (*un hecho*, predicado nominal, pues el caso es nominativo). En suma, la traducción que conocemos es correcta: la figura es un hecho. Espero que este sumario análisis sintáctico disipe las dudas con respecto a la posibilidad de un error debido a una extraviada traducción.

De otro lado, podría esgrimirse otro argumento en contra de este controversial aforismo. Cabría sostener que el texto perteneciente al paso 2.141 constituye un desliz del propio Wittgenstein. Evidentemente, no comparto esta aseveración, pero rebatir este punto de vista supondrá, ciertamente, el despliegue de un esfuerzo argumentativo mayor que el precedente. Veamos esto.

No tengo más remedio que remitirme, nuevamente, en lo concerniente a este punto, al contenido del *Diario filosófico*, pues allí encontramos explícitas y oportunas ideas con respecto a esta concepción de la figura como hecho, a diferencia del *Tractatus*, obra en que, si bien es cierto, Wittgenstein dedica algunos aforismos a este tema, no obstante, no explica por qué considera que la figura es un hecho. Antes de pasar al texto en cuestión quiero hacer una brevísima digresión. Recordemos que al hablar Wittgenstein de figura y proposición, identifica dichos términos, pues sabemos que la proposición es una figura de la realidad (TLP, 4.01). Sabemos además, que cualquier figura, por el mero hecho de serlo, es decir, por el simple hecho de representar una determinada situación, ya es una figura lógica (TLP, 2.173) Lo único en que podrían diferir dos figuras es el modo en que son percibidas (pues podría ser que una de ellas sea espacial; en tanto que la otra, pongamos por caso, sonora) (TLP, 2.182).

Pero continuemos. Como venía diciendo, lo que Wittgenstein sostiene a este respecto en el *Diario filosófico* es revelador; escuchémosle: “En «aRb» no es el complejo el que simboliza sino el hecho de que el símbolo «a» está en una relación determinada con el símbolo «b». Los hechos son, así, simbolizados por hechos, o más exactamente: el que una cosa determinada ocurra en el símbolo dice que una cosa determinada ocurre en el mundo” (WITTGENSTEIN, 1986:163). Y en otro pasaje de su diario, señala: “Las proposiciones (que son símbolos que hacen referencia a hechos) son ellas mismas hechos: que este tintero esté sobre la mesa puede expresar que yo estoy

sentado en esta silla” (WITTGENSTEIN, 1986:164-165). La particular contundencia de este último texto puede constituir el hilo conductor que nos lleve a comprender la condición de hecho que Wittgenstein le adjudica a la figura. En primer lugar queda palmariamente expuesta la concepción de Wittgenstein en relación con la figura lógica de la realidad, es decir, en relación con la proposición. El texto en cuestión es claro: las proposiciones mismas son hechos. Al afirmar que un evento del mundo, o sea un hecho —a saber, el tintero sobre la mesa—, puede representar otro estado de cosas, esto es, la posición adoptada por una persona sentada en una silla, Wittgenstein parece estar indicando que su concepción de la proposición como figura de la realidad descansa en la visión de aquélla como una suerte de «diagrama lingüístico». Esta concepción puede parecer ingenua, pero creo que es allí donde radica el meollo del asunto. Wittgenstein al emplear los términos modelo o figura⁷³ al momento de caracterizar la capacidad representativa de la proposición, asume con toda certidumbre que la realidad se encuentra transpuesta lógicamente en la proposición (quizá podría llamarse a esta concepción «transposicionalismo lógico ingenuo»). Lo que sucede es que esta transposición figurativa queda velada por la forma que asume el lenguaje coloquial, por lo que resulta necesario emplear procedimientos de naturaleza lógica a fin de sacar a

⁷³ En el apotegma 2.12 dice Wittgenstein: “La figura es un modelo de la realidad”. Y en el paso 4.01 deja sentado: “La proposición es una figura de la realidad. La proposición es un modelo de la realidad tal como nos la pensamos”. En efecto, el término *Bild*, que Wittgenstein toma de Hertz, hace referencia a un modelo, esto es, a una figura, que por el hecho de serlo (en la concepción wittgensteiniana del lenguaje), es desde ya una figura lógica (esto queda expresado en el aforismo 2.182), es decir, una figura que exhibe las mismas relaciones, en términos esenciales, que ostenta aquello de lo cual dicha figura es una representación (en relación con el término «representación», la expresión empleada preferentemente por Wittgenstein es *Darstellung*). Al hablar de modelo o figura, pues, no se está aludiendo exclusivamente a una simple pintura. De aquí que, como lo sostienen, por ejemplo, Janik y Toulmin, englobar en el marco de una presunta teoría pictórica del lenguaje las ideas que Wittgenstein formula en el *Tractatus* a este respecto, como lo hacen las interpretaciones de corte anglosajón, no es precisamente lo más pertinente. En efecto, mientras toda representación pictórica es una figura, no necesariamente toda figura (en tanto modelo) es una representación pictórica (un diagrama o una maqueta no lo son). Como ya lo mencioné en el texto de arriba, Wittgenstein en el *Diario filosófico* dice que el hecho de que una persona esté sentada en una silla puede ser representado (o figurado) por otro hecho: aquél dado por un tintero situado sobre un escritorio. Nadie podría decir que éste último hecho (“La figura es un hecho”, recordemos, dejó escrito Wittgenstein en el *Tractatus*) es una representación pictórica de la realidad, aunque sí cabría sostener con toda legitimidad que semejante representación es una figura lógica de aquel primer hecho, pues las relaciones que encontramos en éste están transpuestas en aquel otro hecho a través del cual se busca representar aquella primigenia situación. (JANIK ; TOULMIN, 1974:230-231)

luz y dejar expuesta la real estructura de la proposición. Esto resulta ostensible cuando, de la misma forma, Wittgenstein habla del signo proposicional como un hecho:

Que el signo proposicional es un hecho es algo que viene velado por la forma expresiva corriente de la escritura o de la imprenta.
Porque en la proposición impresa, por ejemplo, el signo proposicional no aparece como esencialmente distinto de la palabra. (TLP, 3.14)

Del mismo modo, en otro paso de la obra, insiste en esto: “A primera vista parece que la proposición –tal como viene impresa en el papel– no es figura alguna de la realidad de la que trata”. (TLP; 4.011)

La capacidad representativa de la proposición, entonces, y a la luz de esta concepción, no proviene de una peculiaridad que tenga que ver con su propia y privativa (y digamos enigmática) virtud de simbolizar un determinado hecho, sino radica, más bien, en esa relación interna –léase «esencial»– que existe entre el lenguaje y el mundo, que determina que los elementos de la proposición se relacionen (éste rasgo es crucial: se trata de una relación dada en términos estrictamente lógicos) de la misma forma que los elementos del mundo, es decir como cosas; siendo éste el rasgo, justamente, que define a la proposición como un hecho. En relación con esto, el siguiente pasaje es particularmente significativo:

Muy clara resulta la esencia del signo proposicional cuando, en lugar de imaginárnoslo compuesto de signos escritos, nos lo imaginamos compuesto de objetos espaciales (...) La recíproca posición espacial de estas cosas expresa entonces el sentido de la proposición. (TLP, 3.1431)

Como lo manifesté líneas arriba, la proposición representa un hecho posible porque dispone sus elementos de manera análoga a la manera en que las cosas *se relacionan* en el plano del mundo. Reconocemos el hecho del cual nos hablan o que nos presentan por medio de la escritura porque *sentimos* la proposición también como un hecho, es decir como una composición a escala de naturaleza lógico-lingüística; y ello no es debido a que entendamos la proposición porque posea una capacidad propia,

autosuficiente, no. La figura lógica de los hechos, la proposición con sentido, representa o proyecta hechos posibles porque los transpone lógicamente, porque los reproduce simbólicamente. Veamos qué dice Wittgenstein a este respecto. En 4.012, afirma: “Es evidente que sentimos una proposición de la forma «aRb» como figura. Aquí el signo es evidentemente un símil de lo designado”. Y ya antes, en 3.1432, había dicho: “No: «El signo complejo ‘aRb’ dice que a está en cierta relación R con b» sino: *Que* ‘a’ está en cierta relación con ‘b’ dice *que* aRb”. Este último texto es contundente, y viene a respaldar, creo, sólidamente lo que acabo de señalar: no es el símbolo «en sí» el que significa, no es simplemente su carácter de signo lo que determina su capacidad de referirse al mundo, sino su estructura figurativa, que dispone elementos en una relación lógica análoga a la que se presenta entre las cosas al configurar hechos. Es claro: la misma –digamos– «plasticidad» de la expresión ‘aRb’, el *hecho* dado por la particular posición que adoptan las letras en aquel signo complejo dice que hay otro *hecho*, representado por aquél, en que esta misma relación se encuentra presente, aunque, ciertamente, en términos lógicos, esto es, exhibiendo lo esencial de aquélla. Lo que acontece, y esto ya lo señalé también, es que el lenguaje coloquial encubre esta capacidad, digamos, plástica, que se manifiesta sólo cuando en el plano de la sintaxis lógica nos quedamos con el esqueleto de ese lenguaje. No es casual, por esto, que Wittgenstein mencione la similitud esencial entre la escritura jeroglífica y la capacidad figurativa de nuestro lenguaje; en efecto, en 4.016 leemos: “Para comprender la esencia de la proposición pensemos en la escritura jeroglífica, que figura los hechos que describe. Y de ella, sin perder lo esencial de la figuración, surgió la escritura alfabética.

Mencionamos algo con respecto a la indagación de naturaleza sintáctica que se postula en el *Tractatus* como procedimiento a ser desenvuelto necesariamente a fin de revelar la estructura de la proposición y hacer patente con esto su especial capacidad

figurativa. Considero que ésta es la principal razón por la que el *Tractatus* es considerado desde algunas perspectivas de interpretación exclusivamente como un libro de análisis lógico. La interpretación paradigmática en esta dirección es la que elaboró el *Wiener Kreis* con Carnap, Schlick y Neurath a la cabeza. Definitivamente el desarrollo de las estrategias de análisis lógico que en dicha obra lleva a cabo Wittgenstein son sumamente originales además de valiosas y ellas han constituido un cardinal aporte a la reflexión en ese ámbito. Sin embargo, el utillaje lógico es sólo el medio que emplea Wittgenstein para trazar las fronteras entre lo decible y lo indecible. De allí su preocupación por descubrir la esencia de la figuración proposicional. En este sentido, Wittgenstein se aboca a desmontar el mecanismo que rige el funcionamiento de nuestro lenguaje, pues ello debería permitir entrever el modo en que el signo proposicional nos remite al mundo. ¿Qué es «eso» que posibilita que las palabras estructuradas en una proposición nos capaciten para referirnos a hechos con los cuales, aparentemente, no guardan ningún aspecto en común? El abordaje lógico, que, en general, supone la exploración de la sintaxis para la elaboración de un sistema sígnico riguroso, claro y preciso, y la determinación de los condicionamientos semánticos de un lenguaje con arrestos representacionales, es el medio de que se servirá Wittgenstein para establecer de dónde nace la peculiar capacidad del signo lingüístico de describir el mundo, capacidad que, como hemos intentado mostrar, reside en su condición de hecho. Solo un hecho podría figurar otro hecho, pues de no ser así, ¿qué aspecto común permitiría establecer un nexo con el mundo de modo que sea factible referirse a éste en términos descriptivos? Y entre estos dos hechos el vínculo que posibilitaría, según Wittgenstein, la representación lingüística del mundo no sería otro que aquello que bien podría concebirse como la condición última de toda descripción: la forma lógica.

Así, la común forma o estructura lógica que poseen el lenguaje y el mundo, y la condición de hecho que ostenta la proposición como figura de la realidad, condición ésta que se encuentra estrechamente ligada a aquella común forma lógica, en tanto ésta es la que permite presuponer la existencia de nombres con significado y de proposiciones elementales con sentido⁷⁴, constituyen los límites del lenguaje representacional que Wittgenstein ha trazado con ayuda del análisis lógico. Más allá de estas fronteras no es posible expresar sentido alguno en términos descriptivos. Más allá, sólo resta el silencio, entendido como la renuncia a describir aquellos asuntos siempre problemáticos que quedan abarcados por «lo místico», noción que a modo de contraparte metafísica del lenguaje significativo cobija las aspiraciones humanas de absoluto, al tiempo que es empleada por Wittgenstein para desestimar, con alguna carga de ironía (piénsese sobre todo en el penúltimo aforismo de la obra), la pretensión de edificar algún presunto tipo de conocimiento sobre aquello, y, más bien (como también queda expresado en ese mismo paso del *Tractatus*), anima a ascender y arrojar esa escalera que él mismo se propone alcanzar al lector.

2.2.3 «Decir» y «mostrar»

Si hay una distinción que merezca ser considerada de importancia crucial en el *Tractatus logico-philosophicus*, ésta ha de ser, sin duda, la que concierne a la pareja de términos «decir» y «mostrar». Sobre todo en relación con lo que puede ser dicho, Wittgenstein emprende en el *Tractatus* una pesquisa encaminada a trazar las fronteras que separan este ámbito —el ámbito que engloba aquello que puede expresarse a través de un lenguaje con sentido— de todo aquello que al no poseer una estructura lingüística

⁷⁴ En el aforismo 6.124, Wittgenstein señala: “Las proposiciones lógicas describen el armazón del mundo o, más bien, lo representan. No «tratan» de nada. Presuponen que los nombres tienen significado, y las proposiciones elementales, sentido; y ésta es su conexión con el mundo”.

apropiada en términos sintácticos y al estar despojado de todo posible alcance semántico resulta ser absurdo. Recuérdese si no lo que Wittgenstein dice en el prólogo de la obra:

Cabría acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar. El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable).

Así pues, el límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo”. (WITTGENSTEIN 1987: 11)

Pero téngase siempre presente que el obsesivo interés por el problema de los límites del lenguaje se encuentra indisolublemente ligado a un núcleo de preocupaciones que mantuvieron en vilo a Wittgenstein siempre, y entre las cuales se cuentan aquellas que son mencionadas en la parte final del *Tractatus*: la ética, la estética, la existencia del mundo, el sentido de la vida y todos aquellos aspectos que exhiben una inocultable faz metafísica. Todo aquello que en el preciso momento de convertirse en objeto de una infructuosa exposición discursiva, empleando para ello un registro lingüístico figurativo, termina por convertirse en lo que Wittgenstein llama absurdo o sinsentido (*unsinnig*).

En principio, acaso resulte pertinente, y, más aún, útil para nuestros propósitos adjudicar un alcance restringido, o, digamos, técnico, a ciertos términos empleados en el *Tractatus* atendiendo al modo en que Wittgenstein los emplea en la obra.⁷⁵ En este caso, tenemos al frente dos expresiones –ellas son «decir» y «mostrar»– que comportan, como ya dije, singular importancia en el marco de la estrategia que despliega

⁷⁵ Como no podría haber sido de otro modo a estas alturas, hay quienes ya han reparado en algo de esto: “(...) hay otra manera de entender la actitud de Wittgenstein hacia lo que no se puede decir. Se puede sostener que las nociones «decir», «pensamiento» y «proposición» del *Tractatus* son nociones técnicas de la filosofía de su autor y no tienen el significado que habitualmente se relaciona con ellas”. Y en referencia a la significación del término «decir», allí mismo se añade: “Parece claro que cuando Wittgenstein habla de «decir» hay que entender «describir el mundo»”. (FRÁPOLLI Y ROMERO, 1998:111: nota 21).

Wittgenstein al encarar la relación entre lenguaje y mundo. Con respecto al término «decir», de manera señalada, convendría hacer una precisión de este tipo.

Ya sabemos bajo qué condiciones el lenguaje posee sentido según Wittgenstein: el lenguaje sólo posee sentido cuando es empleado para representar el mundo, es decir, el lenguaje sólo poseerá un alcance figurativo, representacional, referencial, si emplea como vehículo de expresión enunciados que puedan ser calificados de verdaderos o falsos. O dicho de otro modo: si emplea enunciados que proyecten un hecho posible. En cualquier otro caso, esto es, si dichos enunciados o bien son absolutamente falsos, o bien absolutamente verdaderos; o si, por otra parte, no entrañan la posibilidad de ser calificados de verdaderos o falsos, entonces sólo restaría, en el primer caso, atribuirles la condición de proposiciones sin sentido (como sucede con las proposiciones de la lógica, lo cual no implica en modo alguno que éstas sean sinsentidos), o, en el segundo, considerarlas, sin más, absurdos o sinsentidos, ya que ellas no describirían ningún hecho posible (ésta es la condición que asumen los enunciados metafísicos y, claro está, los enunciados que componen el *Tractatus*, si bien estos últimos poseen un cariz peculiar, no por aproximarnos a una visión privilegiada de los problemas esenciales de la existencia, sino porque contribuyen a que el lector que los descubre en el *Tractatus* desestime la pretensión fundamentadora de la filosofía. Aquí estaríamos frente, por tanto, a dos tipos de sinsentido). De modo que «decir», tal como emplea Wittgenstein esta expresión, correspondería precisamente a eso: expresar a través de un enunciado la posibilidad de que un hecho forme parte del mundo, de tal forma que aquél represente, en caso de ser verdadero, una parcela de la realidad. «Decir», por lo tanto, es figurar un hecho posible, un hecho que puede ser el caso, que puede acaecer, que puede formar parte del mundo. A partir de esto, se puede advertir con no poca claridad que sería

excesivo identificar el término «decir», tal como es usado en este particular contexto, con el acto llano de proferir palabras.

En la misma medida, callar o guardar silencio no podría significar simplemente adoptar un mutismo absoluto frente a aquello que por las estipulaciones consignadas en el *Tractatus* se revela absurdo, sino manifestar una actitud que esté en consonancia con aquel sentido restringido del término «decir». De modo tal que callar, guardar silencio, podría significar, sencillamente, no intentar describir aquello que por las específicas restricciones semánticas y sintácticas establecidas en el *Tractatus* no puede ser comunicado a través de un lenguaje de hechos. Una renuncia semejante, como es fácil advertir, ha de poner el acento *no en lo que se diga, sino en el modo en que se lo diga*: la conciencia del propio absurdo, esto es, la conciencia de que nuestro discurso carece de las condiciones mínimas necesarias para representar un conjunto de hechos, lleva implícita la aceptación de ese silencio, en tanto este adopta la forma de una renuncia a elaborar una estéril representación de aquello que no se ajusta a los requerimientos de un lenguaje con sentido. Nada más y nada menos como el propio Wittgenstein procedió en el *Tractatus*.

Así pues, es comprensible, a la luz de lo expresado, que Wittgenstein sostenga: “De un mundo «ilógico» no podríamos, en rigor, *decir* qué aspecto tendría”. (TLP, 3.031). En efecto, no podríamos hacernos figuras de un mundo que ostentara tal condición. De ningún modo podríamos figurarlo. Recuérdese que Wittgenstein identifica pensamiento con proposición con sentido (TLP, 4). Dice, además, que “[l]o que la figura representa es su sentido” (TLP, 2.221). Y agrega: “La figura lógica de los hechos es el pensamiento” (TLP, 3). Además: “No podemos pensar nada ilógico, porque de lo contrario tendríamos que pensar ilógicamente” (TLP, 3.03). Como ya se dijo en algún momento, pensar es concebir la posibilidad de lo que se piensa. Lo que se piensa

es lógico precisamente por eso: porque contiene lo que define al mundo, la posibilidad; la posibilidad expresada lingüísticamente en las proposiciones que lo describen potencialmente, y que por ello mismo ostentan la condición de ser o bien verdaderas o bien falsas. Ahora bien, se podría intentar proporcionar una definición positiva en relación con el aserto que se refiere a aquel hipotético mundo ilógico, del cual no se podría decir qué forma tendría, de modo tal que se podría afirmar lo siguiente: El mundo es lógico, es decir, es susceptible de ser representado, figurado, porque, muy por el contrario a una situación como la que Wittgenstein plantea al lector, *sí podemos decir* qué aspecto tiene. Podemos hacernos una imagen de él a partir de los hechos que lo constituyen, y esto en la medida en que las proposiciones que describen aquellos hechos se articulan en función del sí o del no (TLP, 4.022): podemos decir que un hecho del mundo es de una manera, y al decir esto damos por sentado, que, asimismo, no es de otra manera. La existencia de ciertos hechos excluye, así, la existencia de otros (TLP, 1.12) De modo que «decir» es figurar: «decir» es afirmar una proposición con sentido. Es darle a ésta una expresión perceptiva a través del signo proposicional y, por ello, es afirmar el pensamiento: un signo proposicional que expresará una proposición, lo cual no es sino, y valga la reiteración, la figuración de un hecho posible.

Pero, ¿cómo así a través del lenguaje podemos describir el mundo? ¿Qué posibilita que el lenguaje sea una herramienta que nos capacita para describir el mundo? Esto ya fue mencionado: se trata de la común forma lógica que poseen tanto el lenguaje cuanto el mundo. Forma lógica que, empero, sólo se muestra.

Isidoro Reguera (WITTGENSTEIN 1987: X, nota 32) considera que hay dos tipos de «mostración». Aun cuando discrepo de algunos puntos de su lectura (por ejemplo, cuando en algún momento llega a hablar de una «mostración mística»), en la misma medida ésta resulta ser, en algunos otros puntos, particularmente útil al momento

de formular mi perspectiva. En efecto, según Reguera, habría en relación con el lenguaje una mostración intrínseca y otra extrínseca. Aquélla estaría vinculada con la lógica como condición de decibilidad y descripción del mundo a través del lenguaje. El lenguaje figurativo —o su artilugio primordial: la proposición— posee una forma lógica que no puede convertirse, a su vez, en objeto de figuración, pues sólo se muestra. A despecho de esto, no obstante, dicha forma posibilita que el mundo pueda ser descrito.

Por su parte, la mostración extrínseca sería ajena al lenguaje como vehículo de figuración del mundo, que, por lo demás, es el único papel que le reserva Wittgenstein en el *Tractatus*. Según esto, este tipo de mostración estaría dado por «lo místico»: noción vinculada con aquel plano inefable e insondable, que de ningún modo es susceptible de ser abordado desde una perspectiva representacional, plano aquél que al situarse, por decirlo así, en los extramuros del lenguaje figurativo, por lo que no tolera abordajes efectuados en términos de verdad y falsedad. Es importante que esto quede claro: considero que de ningún modo significa lo mismo hablar de una «mostración mística», tal como lo hace Reguera, y, como contraparte a esta lectura, de una mostración relacionada con la noción de «lo místico». Sospecho que este último es el modo más apropiado de enfocar esta cuestión, en la medida en que de esta forma aquella noción —«lo místico»— pasa a ser concebida como poseedora de un alcance enderezado simplemente (sin ningún tipo de aspavientos especulativos) a traducir el asombro que causan en el hombre aquellos enigmas esenciales de la existencia humana que configuran su horizonte finito, azaroso y fugaz, y ante los cuales es del todo estéril pugnar por dar una respuesta que sea formulada bajo la forma de aquellas que integran una teoría, en el caso del proceder científico, o, peor aún, de una «superteoría» —que justamente por esto pretende ser omniabarcadora—, en el caso de la filosofía.

Queda más o menos claro, pues, por la manera en que este asunto es tratado en el *Tractatus*, que la lógica, aun cuando constituye una instancia indecible –y trascendental por ello (TLP 6.13)–, no quedaría subsumida por la noción de «lo místico». Su indecibilidad es tal en la medida en que se muestra al hacer posible y patente –aunque suene a paradoja– la decibilidad del mundo a través del lenguaje. Esta mostración está siempre operando en medio del lenguaje. Es la posibilidad ubicua, pero invisible, por decirlo de algún modo, de que el lenguaje, siempre que establezca una relación de multiplicidad simétrica con los hechos del mundo, logre representarlo eficazmente.

El silencio no se relaciona con la mostración lógica. Tal como lo consigna Wittgenstein, es decir, a través de aquella exhortación final contenida en el aforismo 7, y tal como lo entiendo, el silencio está referido a la renuncia a sentar teorías o explicaciones acerca de cuestiones límite, aquellas cuestiones que quedan abarcadas por la noción de «lo místico». No constituye una renuncia a la palabra y, con esto, a hablar o a escribir, sino, ya lo digo, supone, más bien, la impugnación de la legitimidad de la sedicente significación figurativa de un discurso que pretenda elaborar un conocimiento positivo acerca de aspectos que desbordan los parámetros de toda representación factual. Legitimidad y significación que le son negadas desde la perspectiva de Wittgenstein.

En el caso de la forma lógica, ésta se muestra a través de lo dicho por las proposiciones. Aquí resulta imposible «decir» la forma lógica; ésta no es un hecho; es la instancia que posibilita que un hecho sea descrito por otro hecho. Así, la proposición, concebida como figura, representa un escorzo del mundo: ambas instancias son hechos, y, por ello, poseen la misma estructura; la misma multiplicidad lógica (TLP, 4.04). La forma lógica, pues, es el soporte trascendental siempre presente que, sin decirse,

posibilita el «decir» lingüístico. Como se podrá advertir aquí no se trata de guardar silencio; el lenguaje se desenvuelve aquí, gracias, precisamente, a que la forma lógica común a éste y al mundo lo posibilita. El «decir», la figuración de un hecho posible, la *representación* de un sector de la realidad —precisamente, todo lo contrario de «lo místico», del silencio (entendido como renuncia a sentar teorías acerca de los enigmas esenciales de la existencia), de la imposibilidad de figurar, de representar hechos— se concreta gracias a que hay una comunidad estructural entre el mundo y el lenguaje, aun cuando dicha conexión esencial no pueda ser «dicha», o, lo que viene a ser lo mismo, figurada, representada, pues toda figuración, toda representación, la presupone.

Así, pues, lo reitero: la lógica, según entiendo, no se encuadraría dentro del marco en que se inscriben aquellos asuntos convocados por la noción de «lo místico». Con respecto a esta cuestión, además, no estará de más referirse a los términos en que alude Russell al carácter inexpresable que posee la forma lógica según Wittgenstein. Russell, en efecto, llegó a considerar la perspectiva asumida por el autor del *Tractatus* en relación con este punto como «misticismo lógico» (RUSSELL, 1976:117)⁷⁶. Pero como habrá ocasión de ver, el filósofo inglés emplea el término «misticismo» en una acepción singular, de modo tal que a partir de este especial sentido, otro es el alcance que aquella expresión —«misticismo lógico»— podría adquirir. Y no sólo esto. Reparar en el particular uso que Russell hace de este término y de sus expresiones derivadas ha de permitir encuadrar adecuadamente las afirmaciones del filósofo inglés tras su encuentro con Wittgenstein en 1919 en La Haya, en el sentido de que éste se había convertido en un místico. Punto importante éste, puesto que quizá aquí probablemente

⁷⁶ En el obituario que escribiera a la muerte de Wittgenstein, Russell hubo de aludir nuevamente a este presunto carácter místico ostentado por algunas ideas incorporadas en el *Tractatus*: “He was in the days before 1914 concerned almost solely with logic. During or perhaps just before, the first war, he changed his outlook and become more or less of a mystic, as may be seen here and there in the *Tractatus*”. (“Poco antes de 1914, [Wittgenstein] estuvo interesado casi exclusivamente en lógica. Durante, o quizá justo antes de la Primera Guerra Mundial, cambió su perspectiva, que se convirtió más o menos en la de un místico, como se puede observar, aquí y allá, en el *Tractatus*”). [La traducción es nuestra]. (RUSSELL, 1951:298)

se encuentre la razón de que, a partir de esta mención, haya fructificado, paulatinamente, alrededor de la incorporación de la expresión «lo místico» en el *Tractatus*, lo que he estimado oportuno denominar, acudiendo al uso de un retruécano, «interpretación mística de lo místico»: una interpretación que supone el empleo de un discurso sobrecargado de matices especulativos, y que, por ello, transforma «lo místico», bajo el expediente de asimilar esta expresión a términos como «misticismo» o «mística», o vincularlo con la manifestación de experiencias místicas —muy probablemente contra los propósitos de Wittgenstein al emplear dicha expresión—, en la fantástica puerta de entrada a una presunta experiencia extramundana de ribetes decididamente trascendentes, presunta experiencia cuya sola admisión haría inevitable situar el *Tractatus* en las filas de aquellos discursos que sustentan lo que aquí me he permitido llamar metafísica doctrinaria, y contra la cual, como es bien sabido, Wittgenstein siempre enfiló sus baterías.

2.3 A modo de balance preliminar: acerca de la legitimidad del discurso tractatusiano. Resolutos y vacilantes.

Hemos recorrido algunos de los tópicos desarrollados por Wittgenstein en el *Tractatus*. Han sido considerados aquellos referidos a los dos polos de la representación: el mundo, polo de esta relación a ser descrito, y el lenguaje, el medio a través del cual los hechos del mundo son representados. Y al lado de esto, se ha visto también en qué consiste lo que se suele llamar «teoría de la figuración», y el alcance de dos términos de crucial importancia en este contexto: «decir» y «mostrar». Es fácil hacerse cargo de que, en efecto, en esta obra, hay un planteamiento con todos los visos de una formulación teórica, y por ello, poseedora de un aparente alcance informativo, referencial. De allí, que uno de los interrogantes que al momento surge es aquel que inquiere por el estatuto de este discurso. Y no podría ser de otro modo. Pues sabiendo lo

que se sabe acerca del desenlace a que dicho discurso es conducido por Wittgenstein, y que queda expresado sin cortapisas en el apotegma 6.54 de la obra –pasaje en que Wittgenstein afirma que sus proposiciones son esclarecedoras en la medida en que quien lo ha entendido a él las reconoce sin más como enunciados absurdos–, no queda sino formular esta pregunta: ¿lo dicho en el *Tractatus*, en efecto, es un amasijo de sinsentidos, que, por ello, son absolutamente indistinguibles lógicamente de cualquier galimatías (el *piggly wiggle tiggly* de Diamond (KOETHE,2003:191)), o bien, a pesar de todo, existe un residuo extralingüístico que es susceptible de ser aprehendido en virtud del poder elucidador que, a decir del propio Wittgenstein, concentran aquellos mismos absurdos, de modo que el lector una vez puesto en contacto con semejante potencia entra en posesión, como por ensalmo, de ciertas intuiciones de orden metafísico que traducen importantes rasgos presentes en el lenguaje y en el mundo e imposibles de ser expresados a través de un lenguaje significativo?

Pues bien, los proponentes de la primera lectura, a la que ha pasado a llamarse «lectura resoluta», según la expresión acuñada por Thomas Rickets (KOETHE: 2003:188) –y a la que se conoce también como lectura terapéutica–, cronológicamente más reciente (su eclosión suele ser remitida a la publicación, el año 2000, del libro compilatorio *The new Wittgenstein*), son los llamados «nuevos wittgensteinianos», reunidos en una corriente a cuya cabeza se encuentran James Conant y Cora Diamond. Los abanderados de la segunda postura, por su parte, han dado lugar a la denominada interpretación metafísica (conocida también como lectura estándar, inefabilista, o «chickening out», como irónicamente la denomina Diamond), interpretación entre

cuyos defensores se cuentan desde Bertrand Russell, hasta Peter Hacker, pasando por Max Black, Elizabeth Anscombe y H.O. Mounce.⁷⁷

La lectura metafísica del *Tractatus* al tratar a toda costa de salvaguardar los elementos principales de la (quizá mal llamada) teoría pictórica del lenguaje⁷⁸, entre los que se cuenta, ocupando un lugar central, la tesis acerca de la forma lógica, y con esto, obcecada en el empeño de adjudicarle un valor cognoscitivo al discurso de la primera gran obra de Wittgenstein, se ve conducida a interpretar el sinsentido elucidador de que habla Wittgenstein en el paso 6.54 de la obra bajo la forma de un sinsentido expresivo, esto es, un sinsentido de naturaleza peculiar que pondría en manos del lector las claves necesarias para captar el profundo sentido de la obra, el cual no sería otro que la obtención de una cabal comprensión de la presunta relación que existiría entre el lenguaje y el mundo. De allí que esta actitud a ojos de Diamond, y de aquellos que hacen suyos los planteamientos que aquélla forjara, revele un ánimo vacilante (*chickening out*, como ella dice) frente a la sugerencia de Wittgenstein de arrojar la escalera.

Y, en efecto, los intérpretes metafísicos de la primera obra de Wittgenstein asumen básicamente las siguientes tesis en relación con los alcances que presuntamente una obra como el *Tractatus* posee: primero, a través de esta obra, podemos tener acceso directo a las características formales del mundo; segundo, los sinsentidos pueden ser

⁷⁷ Existe una tercera lectura que intenta postularse como una alternativa conciliatoria a las interpretaciones arriba mencionadas: se trata de la lectura llamada «elucidatoria», dos de cuyos más conspicuos representantes son Marie McGinn y Dan Hutto (HUTCHINSON Y READ, 2006). Por no tratarse ésta de una investigación que persiga como propósito expreso ocuparse de modo exhaustivo del estado de la cuestión por lo que hace a las disputas sostenidas entre estos diversos frentes interpretativos, he creído que es suficiente presentar el agudo contraste que se da entre las dos lecturas arriba expuestas. El objetivo, como puede colegirse del título de este acápite, es, sencillamente, inquirir en torno a la legitimidad de un discurso como el desplegado por Wittgenstein en su primera gran obra, teniendo en cuenta el desencuentro que parece existir entre el aparente carácter referencial de su contenido y el desconcertante dictamen de su penúltimo aforismo, y que el debate generado por las posturas asumidas al respecto por cada una de estas dos lecturas ilustra de inmejorable manera.

⁷⁸ Vid. *supra*, 73

usados para señalar propiedades inefables; y, tercero, el *Tractatus* intenta mostrar que las características metafísicas del mundo se reflejan en el lenguaje. (EMILIANI, 2003:209)

Este planteamiento es el blanco de la cruzada resoluta, es decir, de la interpretación que niega que los sinsentidos del *Tractatus* posean condición especial alguna. Hay quien ha llegado a llamar a esta postura, merced a su carácter extremo, interpretación nihilista (EMILIANI, 2003:222). La lectura llevada a término por los intérpretes resolutos plantea que el *Tractatus* no presentaría concepción substantiva alguna, y, por lo mismo, no vendría a constituir, como, por el contrario, tradicionalmente se sostiene con pie en lo que el propio Wittgenstein manifestara en su momento, una ruptura esencial con el contenido de las reflexiones consignadas en las *Investigaciones filosóficas*. Sostienen los propugnadores de esta nueva lectura que la postura adoptada en ambas obras evidencia la adopción de una concepción deflacionaria de la filosofía, por lo que pretender encontrar una doctrina en el *Tractatus* no es sino una ilusión metafísica. Como complemento de esta nueva visión proponen asimismo distinguir entre el cuerpo de la obra y el marco de ella. Aquél vendría a estar compuesto de los sinsentidos que Wittgenstein ha formulado con la intención de llevar al lector a desembarazarse de la ilusión de que es posible transmitir verdades fundamentales acerca de la relación entre lenguaje y realidad. Por su parte, el marco, integrado por el prefacio de la obra y los aforismos que la cierran, contendría las indicaciones que Wittgenstein alcanza al lector para leer con claves adecuadas su contenido. El sinsentido presente en la obra es concebido por los nuevos wittgensteinianos, no como un sinsentido profundo, que bajo tal condición revelara intuiciones esenciales acerca de la realidad y el lenguaje, sino como una simple serie de palabras ininteligibles, en nada

diferenciables de un mero galimatías (KOETHE, 2003: 187-188).⁷⁹ Y así, encuentran en el *Tractatus* una «visión austera del sinsentido» enfrentada de plano a la que se revelaría como una de tipo substancial, patrocinada por los intérpretes rivales, esto es, por los que favorecen aquella lectura metafísica a la que ya me referí. (VILHAUER, 2003: 230).

Uno de los principales escollos con que se enfrenta la lectura metafísica es aquel que está dado por el propio dictamen de Wittgenstein en el paso 6.54: las proposiciones del *Tractatus* son absurdas, aun cuando poseen una naturaleza elucidadora. Así, pues, ¿cabría hablar de un segundo tipo de sinsentido?; es decir, ¿al lado del tipo de sinsentidos que compondrían la metafísica que Wittgenstein, como parece ser el caso, se propone desarticular a través del análisis lógico del lenguaje, existe otra especie de sinsentido, de naturaleza sustancial, que transmitiría verdades esenciales acerca de la realidad y el lenguaje? Lo que parece ser inadmisibile desde la perspectiva resoluta es que, en efecto, haya algún tipo de verdad que, a despecho de su inexpresabilidad, pueda ser comunicada por medio de algo así como una intuición intelectual. Esto es, precisamente, lo que principalmente objetan los intérpretes resolutos. Y es que, como es claro, este modo de concebir el carácter elucidador de las proposiciones absurdas del *Tractatus* no podría evitar, en su intento por justificar el incómodo pronunciamiento del penúltimo aforismo de la obra, erigir una doctrina –que se compondría de los supuestos

⁷⁹ “The reading often found juxtaposed to the ineffabilist reading in the recent literature is what we term the ‘therapeutic reading’ (...). This takes seriously Wittgenstein’s claim in *TL-P* that the ‘propositions’ of the body of the *Tractatus* are –strictly speaking– nonsense (6.54). This reading claims that there are no logical distinctions between nonsensical sentences, i.e., no elucidatory nonsense. Rather, there are psychological distinctions among nonsensical sentences. The *activity* of reading the *Tractatus* provides the philosopher with a mirror whereby she can come to recognize her metaphysical claims as failing to do what she imagined they could”. (“La lectura que con frecuencia se encuentra yuxtapuesta a la lectura inefabilista en la literatura reciente es la que hemos denominado ‘lectura terapéutica’ (...) Ésta toma seriamente la afirmación de Wittgenstein en el *TL-P* acerca de que las ‘proposiciones’ del cuerpo del *Tractatus* son –estrictamente hablando– sinsentidos (6.54). Esta lectura sostiene que no hay distinciones lógicas entre enunciados absurdos, es decir, no hay sinsentidos elucidatorios. Más bien, lo que hay son distinciones psicológicas entre enunciados absurdos. La *actividad* de leer el *Tractatus* proporciona al filósofo un espejo a través del cual puede arribar al reconocimiento de que sus asertos metafísicos han fracasado en la realización de lo que se esperaba de ellos” [la traducción es nuestra]). (HUTCHINSON Y READ, 2006: 2)

conocimientos fundamentales alcanzados acerca de la relación entre lenguaje y mundo, proveídos por las mágicas proposiciones del *Tractatus*—, y, por lo tanto, reintroduciría aquella metafísica contra la cual Wittgenstein claramente acometió en todo momento. El mayúsculo despropósito queda a la vista.

En suma, mientras los nuevos wittgensteinianos asumen una postura radicalmente antimetafísica, o, mejor, mientras ellos le atribuyen a Wittgenstein y a su primera gran obra ese carácter, los intérpretes que formulan la tesis estándar o metafísica consideran que en dicha obra sí hay un tipo de conocimiento esencial aunque imposible de ser transmitido a través de un lenguaje con sentido, por lo que aquel conocimiento simplemente se muestra, o, al menos, es susceptible de ser mostrado gracias a la condición especial que asumen las proposiciones esclarecedoras del *Tractatus*.

Sin embargo, ambas lecturas conceden escaso espacio en sus respectivas formulaciones a la, digamos, impertinente noción de «lo místico». Una y otra remueven los cimientos del *Tractatus* intentando aprehender su alcance último, ya sea para hablar, como se ha visto en el caso de la interpretación metafísica, de un sinsentido dotado de la especial y casi mágica capacidad de transmitir intuiciones esenciales acerca de la relación entre lenguaje y realidad, ya para dejar sentado, como lo hacen los intérpretes resolutos, el decidido carácter terapéutico de una obra como el *Tractatus*, carácter que reposaría en la capacidad de exorcizar al lector y purgarlo así de los malos espíritus metafísicos que habitaban en su discurso antes de la lectura del *Tractatus*, y, por ello, antes de recorrer el itinerario, digamos, catártico que sigue Wittgenstein en la obra. Pero acerca de la existencia de «lo místico», que es una aseveración que con todas sus letras prorrumpe entre los pasos finales de la primera gran obra de Wittgenstein ninguno de ellos —ni resolutos ni inefabilistas— dice gran cosa. Cada quien, por

supuesto, es libre de dirigir su atención a los aspectos que crea más relevantes en la economía de una obra, y, más aún, en una obra como el *Tractatus*, en que una noción como la de «lo místico» emerge de repente, sin ocupar un espacio textual que pueda juzgarse –al menos, a primera vista– significativo.⁸⁰ Por esto, no me atrevería a cometer el desliz de achacarle a ninguna de estas lecturas algo así como una miopía frente a estos aspectos, aun cuando, según lo creo, son aspectos que no deberían dejarse de lado. Con todo, lo cierto es que al margen de las razones que puedan esgrimirse para dar cuenta de una actitud semejante, ambas lecturas del *Tractatus* dejan en el limbo los aspectos que tienen que ver con la tesitura espiritual de Wittgenstein. Y tratándose de un filósofo como él, un filósofo que, como me hemos podido ver en el capítulo primero, llevó adelante su labor reflexiva alimentándola permanentemente con ideas e interrogantes afincados firmemente en el suelo de sus vivencias personales, resulta ser, hasta donde me es dado ver, casi una obligación recurrir a las claves biográficas que se entremezclan con su labor filosófica, y que le dan ese cariz tan singular que ella posee. Y digo más: aquellas preocupaciones vitales que formaron parte de la desgarrada cotidianidad del filósofo austriaco, el pulso autobiográfico que late en algunas de las líneas más representativas del *Tractatus*, por una cuestión quizá de asepsia interpretativa, son discretamente puestos de lado en ambas lecturas. Dos de los rasgos más acusados presentes en medio de aquellas preocupaciones que menciono y que le dan esa coloratura marcadamente personal, esa textura testimonial que entreteje la primera gran obra de Wittgenstein, es la preocupación ética, inquietud perenne en la vida de éste, y la cálida cercanía de este autor a los motivos enigmáticos de la existencia. Así pues, ética y especulación metafísica (aunque, ciertamente, libre ésta de

⁸⁰ Sin embargo, téngase muy en cuenta que la significación de aquella noción –lo místico–, una vez que el lector se ha puesto en contacto con las circunstancias en que se concibió la obra, con las peripecias vitales de Wittgenstein y con la especial tesitura espiritual de su autor, muy bien puede pasar a adquirir –por decirlo de algún modo– una textura testimonial, y, en esa medida, convertirse en expresión de las profundas preocupaciones existenciales de un autor tan controversial como Wittgenstein.

la pretensión sistemática y doctrinaria que posee en el marco de la tradición filosófica) son dos temas que, aun cuando se encuentran ocupando un lugar reducido entre los pasajes finales de la obra, poseen un posicionamiento clave en ese contexto. Sobre esta pista se podrá ver que aquello que Carnap, por ejemplo, consideraba una actitud ambigua por parte de Wittgenstein frente a la metafísica, no es sino la expresión de una actitud de respeto por parte del autor del *Tractatus* frente a la tendencia humana, para emplear el fraseo kantiano, hacia lo incondicionado. En el fraseo de Wittgenstein esto es expresado al decir él que hay, en efecto, una tendencia presente en el espíritu humano que lleva al hombre a correr contra los límites del lenguaje. Esta tendencia, como él lo deja bien establecido en la *Conferencia sobre ética*, no puede ser traducida empleando un lenguaje de tipo representacional, significativo, referencialista. De acuerdo a esto, es perfectamente admisible establecer, otra vez recurriendo a Kant, dos tipos de metafísica, y ambas pueden ser halladas en relación con las ideas expuestas por Wittgenstein en su primera etapa. En efecto, podemos hablar de una metafísica doctrinaria, a la que Kant llamaba metafísica dogmática, y contra la cual, sin duda alguna, Wittgenstein arremetía siempre, pues ella se postula como el reducto teórico privilegiado que aglutinaría verdades supraempíricas acerca del fundamento de las cosas, pretendiendo con ello expresar un conocimiento espurio que por no respetar los condicionamientos que regulan la marcha de un lenguaje representativo, figurativo, en verdad, no dice nada con sentido. Pero también es posible encontrar en Wittgenstein la asunción de una metafísica a la que podría denominarse, sencillamente, metafísica no doctrinaria. Ésta sería la que se manifiesta en la tendencia del hombre a ir más allá de los límites impuestos por el lenguaje significativo. Es el tipo de metafísica que Kant llamaba metafísica natural (*metaphysica naturalis*). El *Tractatus* sería la expresión más descarnada de ese impulso. Esta obra podría verse como una suerte de estrategia

performativa, en que Wittgenstein muestra cómo un uso metafísico del lenguaje conduce a la autoclausura del sentido, generando con ello, proposiciones absurdas, sin que esta condición entrañe que ellas sean ininteligibles, pues el absurdo en el marco del discurso (paraargumentativo)⁸¹ tractatusiano adquiere, según creo, una significación restringida –llamémosle técnica–,⁸² esto es, una significación merced a la cual dichos enunciados ostentan la condición de sinsentidos no porque sean absolutamente ininteligibles sino debido a que no pueden ser evaluados en términos de verdad y falsedad. Una proposición absurda, por ello, no sería ininteligible, esto es, imposible de ser entendida, sino que ella asumiría dicha condición por estar absolutamente despojada de la virtud de figurar un hecho posible. El reconocimiento de que es imposible generar un tipo de conocimiento metafísico, un tipo de conocimiento como el que ha pretendido erigir la tradición filosófica, se expresa de manera nítida y contundente en la concepción que Wittgenstein forja acerca de la filosofía: ésta es asumida no como un tipo de conocimiento, sino, más bien, como una actividad de clarificación del lenguaje, cuyo ejercicio –lo cual resulta, ciertamente, desconcertante– no deja piedra sobre piedra en los áridos terrenos en que se sitúan las ostentosas edificaciones filosóficas. Su utilidad, de modo semejante a como Kant asumía la nueva metafísica que se preciaba de estar legando a la posteridad, sería negativa, esto es, su contribución consistiría, tal y como se

⁸¹ Me permito denominar «discurso paraargumentativo» (o, si se quiere, argumentación en sentido débil) al discurso que se despliega a partir de una actitud que conlleva el reconocimiento de que se están abordando tópicos o temas de tal forma que en su contexto no cabe aducir razones que permitan establecer taxativamente en términos de verdad y falsedad, lo que se pretende sostener. O en otros términos: en este tipo de discurso –pienso– hay una renuncia consciente a toda pretensión de objetividad. Sospecho que eso es precisamente lo que hace Wittgenstein en la *Conferencia sobre ética* (y, claro, en el *Tractatus*; la disolución de su discurso a través del pronunciamiento lapidario de su penúltimo aforismo me parece contundente a este respecto), pues, como se recordará, en algún pasaje de las conversaciones que mantuviera con Waismann dice que en aquella él habló en primera persona (WAISMANN, 1973:103-104). Por lo demás, en la misma *Conferencia*, el autor del *Tractatus* dejó bien establecido que el suyo era un acercamiento a la temática tratada allí a través de la mención de experiencias que eran suyas *par excellence*, esto es, experiencias totalmente personales. (WITTGENSTEIN, 1989:38).

⁸² *Vid. supra*, nota 75. El término «absurdo» o «sinsentido» (*unsinnig*), sobre la base del criterio que en aquella nota se menciona, bien podría asumir una significación específica, que parte del marco establecido por las estipulaciones que pueden ser encontradas en la misma obra.

puede desprender de lo señalado en el penúltimo aforismo del *Tractatus*, en ayudarnos a tomar conciencia de los enredos lingüísticos (o sinsentidos) en que nos extraviarnos cuando intentamos hablar de cuestiones que no pueden ser traducidas a un lenguaje susceptible de ser articulado tomando como eje proposiciones con sentido, esto es, susceptibles de ser evaluadas en términos de verdad y falsedad. Pero al lado de esto, se encuentra también, y acaso esto posea pareja importancia, el testimonio de la obra misma en el sentido de que aquella tendencia a hablar de cosas que se proyectan más allá de los límites significativos del lenguaje aun cuando no haya de producir ningún tipo de conocimiento, sin embargo, es expresión de una tendencia profundamente arraigada en el hombre y cuya manifestación tenaz al parecer es inevitable. Exactamente tal como lo planteaba Kant con respecto a la tendencia dialéctica de la razón humana. Esto último, en el caso de Wittgenstein, sería la expresión, como ya apuntaba más arriba, de lo que he llamado metafísica no doctrinaria.

En algún pasaje de los *Diarios filosóficos*, Wittgenstein se refiere a una cuestión que luego también consignará en el *Tractatus*. En efecto, en aquella obra dice algo así como que el impulso hacia lo místico deriva de la insatisfacción experimentada frente a la falta de respuestas por parte de la ciencia (WITTGENSTEIN, 1986:89). Dicha insatisfacción, se podría agregar, nace cuando el hombre se sitúa cara a cara con los profundos interrogantes que suscitan las situaciones enigmáticas de la existencia, que, por ser de tal naturaleza, desbordan su limitada capacidad de representación lingüística. De modo que es perfectamente posible establecer un vínculo estrecho, indisoluble, entre aquel impulso y aquella tendencia presente en el hombre por ir más allá de los límites del lenguaje con sentido. Al parecer, hay un núcleo de cuestiones que rebasan las posibilidades significativas del lenguaje, núcleo de cuestiones que Wittgenstein aproxima a la noción de «lo místico». Allí están los eternos temas que espolean el

espíritu humano desde que el hombre dirigiera su proverbial ánimo interrogador al mundo y hacia sí mismo: la existencia pura y simple, la ética, la estética, la creencia en un dios y en la inmortalidad, y el mismo lenguaje, cuyo silencio parece ser el último refugio frente a lo que nos desborda siempre; en fin, la metafísica, ese producto de los trágicos afanes del hombre por formular respuestas finales a las preguntas que el universo y una vida como la que le ha tocado en suerte vivir le ponen delante.

Son estas cuestiones las que podrían ser puestas en relación con la idea de una metafísica, digamos, en sentido débil, justamente aquella que vengo denominando metafísica no doctrinaria. Si «lo místico» —negando, empero, que su empleo en el *Tractatus* entrañe la manifestación allí de un misticismo, de una mística, de un ámbito místico, o que noción semejante conlleve la consideración de Wittgenstein como un místico—, a la postre es una noción de la que podría decirse que alude a aquellas cuestiones límite que espolean al hombre desde siempre, pues entonces, en efecto, habría una asunción de tipo metafísico en el *Tractatus*, sin que ello implique que en esta obra se rehabilite a la metafísica en los términos en que la tradición la entendía, esto es, como la majestuosa encarnación de un cuerpo de conocimientos fundacionales acerca de la realidad. Intentar mostrar que una perspectiva como la que acabo de delinear está presente en el *Tractatus* y que señaladamente ella se encuentra entrañada por la elusiva noción de «lo místico» es la labor a que me abocaré en lo que resta de esta investigación.

CAPÍTULO III.

¿GUARDAR SILENCIO? «MÁS ALLÁ» DE LOS LÍMITES DEL LENGUAJE FIGURATIVO

3.1 La *Conferencia sobre ética* y su relación con el *Tractatus*

Si con respecto a algún asunto Wittgenstein es en extremo lacónico en su obra, uno de ellos, sin duda, es el que se refiere a la ética. Sin duda, también, se trata de una actitud consecuente con su planteamiento, pues la ética, tal como el asunto es planteado en el apotegma 6.421 del *Tractatus*, es considerada inexpresable por Wittgenstein. Y aunque no se trata de que el llamado al silencio de su último aforismo sea una invocación al mutismo, lo cierto es que lo mejor era decir sólo lo necesario. Y así lo hizo Wittgenstein. Lo interesante de esto es que alrededor de diez años después de haber escrito su primera gran obra, él mismo pergeñará un escrito en torno a la ética en que pueden advertirse apreciables coincidencias temáticas con algunos importantes asuntos de cariz especulativo que se encuentran en el *Tractatus*, y cuya consideración resulta ser clave si se pretende esclarecer de algún modo y en alguna medida aquella zona de penumbra y ambigüedad —justificables, claro está, por la naturaleza de su peregrina concepción— en que se encuentra situada la ética y el silencio asociado de manera indisligable a la noción de «lo místico». Me refiero, como es fácil advertir, a la *Conferencia sobre ética*.

El tema desarrollado en ese escrito, en enero de 1930, en Cambridge, atendiendo a una solicitud de la sociedad *The Heretics*, a poco del retorno de Wittgenstein a la vida académica, y tras haber permanecido en los pueblitos rurales de la Baja Austria, atendiendo a sus deberes de maestro de nivel elemental, posee una connotación singular. Pues ocurre que su temática no se relaciona con el planteamiento de problemas morales ni aborda la cuestión que, en general, tiene que ver con la tradicional temática abordada por aquella disciplina filosófica, a saber, la consideración de los criterios que permitirían establecer la naturaleza del bien y cuestiones afines a este empeño. Wittgenstein, más bien, de lo que se ocupa es de explorar una noción en torno a la cual se articula su singular concepción de la ética, la referida a lo que él llama valor absoluto y el intento del hombre por aproximarse lingüísticamente a su expresión.

Una cuestión vale la pena que sea remarcada en este contexto. Wittgenstein deja bien establecido el carácter personal de su aproximación a este problema⁸³. Con esto, lo que busca enfatizar desde un inicio es que un asunto tal no es susceptible de ser articulado sobre la base de argumentos que posean la capacidad de demostrar o probar nada de manera concluyente; es decir, lo que había de decir en el curso de su presentación ante el auditorio que lo escuchaba atentamente, no poseería la virtud de aparecer como evidente para cualquiera desde un primer momento. Al ser la noción de valor absoluto —el valor ético— el núcleo de su exposición, resultaría del todo inviable en términos figurativos configurar algo así como una teoría acerca de la ética. En la misma conferencia dirá:

⁸³ Conjeturemos: en relación con aquellas tres experiencias a que aludía Wittgenstein con el propósito de aproximar a su auditorio a la idea de valor absoluto —y que constituyen vivencias muy personales: una de ellas acaso haya tomado su impulso a partir de una escena de un drama de Ludwig Anzengruber que tuvo un impacto decisivo sobre él— su comprensión acaso sólo pueda ser alcanzada por quienes se encuentren embargados de un ánimo similar al que mostraba Wittgenstein frente a estos eventos, o por quienes fueran proclives a manifestar, por cuestiones de afinidad, su acuerdo con la posibilidad de experiencias semejantes. En casos como éste, se trataría de un tipo de acuerdo que no está mediado por argumentos, sino que se encuentra ya operando, en un nivel emotivo, antes de que aquéllos sean presentados. (SALVATORI, 1989:146).

(...) ¿qué es lo que tenemos en mente y qué tratamos de expresar aquellos que, como yo, sentimos la tentación de usar expresiones como «bien absoluto», «valor absoluto», etc.? Siempre que intento aclarar esto es natural que recurra a casos en los que sin duda usaría tales expresiones, con lo que me encuentro en la misma situación en la que se hallarían ustedes si, por ejemplo, yo les diera una conferencia sobre psicología del placer. Con esta situación en la mente, llegaría a hacerse concreto y, de alguna manera, controlable todo lo que yo pudiera decirles. (...) Cuando trato de concentrarme en lo que entiendo por valor absoluto o ético, me encuentro en una situación semejante. En mi caso, me ocurre siempre que la idea de una particular experiencia se me presenta como si, en cierto sentido, fuera, y de hecho lo es, mi experiencia *par excellence*. (...) (como ya he dicho, esto es una cuestión totalmente personal y otros podrían hallar ejemplos más llamativos). (WITTGENSTEIN, 1989:38)

La adopción de esta perspectiva personal tiene que ver, ciertamente, con el carácter inexpresable de la ética. Tiene que ver con la imposibilidad de plantear el tema en términos semejantes a aquellos bajo los cuales podría plantearse un asunto de contornos fácticos bien definidos. Y además, vale la pena insistir en ello, no se trata aquí de la ética entendida como una disciplina filosófica —ésta y los supuestos conocimientos que la integran, no sería más que la manifestación de aquella suerte de metafísica doctrinaria que precisamente él cuestiona—, sino concebida como aquel impulso raigal que el hombre experimenta al aproximarse a cuestiones límite como ésta de la ética y que lo lleva a intentar hablar, empleando una inevitable nomenclatura representacional, acerca del sentido último de la existencia en términos valorativos absolutos, sentido cuya búsqueda involucra la pregunta por cuestiones que perfilan el relieve del enigmático horizonte de aquella criatura finita en permanente búsqueda de sentido y que la sumergen en la perplejidad, cuestiones tan evanescentes y tan cargadas de misterio, tales como Dios y la muerte, el tiempo, el bien y la voluntad.

Precisamente, la ética posee un carácter inexpresable en la medida en que es imposible referirse en términos representacionales al valor absoluto de lo bueno. Wittgenstein, en lo que atañe a esta convicción suya, no trata, pues, de elaborar una

doctrina más acerca de lo bueno, sino, por el contrario, mostrar que todo esfuerzo que apunte en esa dirección se encuentra destinado al fracaso:

“La ética, de ser algo, es sobrenatural y nuestras palabras sólo expresan hechos, del mismo modo que una taza de té sólo podrá contener el volumen de agua propio de una taza de té por más que se vierta un litro en ella”. (WITTGENSTEIN, 1989:37)

Ahora bien, la inexpresabilidad de la ética, y, con esto, el alcance del silencio wittgensteiniano adquieren un perfil mejor recortado sobre el fondo de lo expresado en el *Tractatus* en lo que concierne al significado que entraña el término «decir». Vale la pena insistir en esto: «decir», inmerso en el discurso tractatusiano tiene que ver con la posibilidad de proyectar un hecho posible. La proposición con sentido es el artificio lingüístico que el hombre emplea para referirse al mundo, a los hechos que lo constituyen, en el marco de un lenguaje descriptivo, representacional, informativo, vale decir, un lenguaje en cuyo ámbito sea posible evaluar el elemento que lo compone —la proposición— en términos de verdad y falsedad. Esta característica, justamente, es la que determina que una proposición tal posea sentido. Aquello que no tolere una evaluación en esos términos o bien será un sinsentido, es decir pasará a poseer un carácter absurdo, o bien será una proposición sin sentido, esto es, un enunciado de la lógica (distinción, por lo demás, claramente establecida por Wittgenstein a través del uso de los términos *unsinnig* y *sinloss*, respectivamente). Pues si bien es cierto, en relación con esto último, los enunciados pertenecientes a este campo son susceptibles de ser evaluados en términos de verdad y falsedad (a través de una tabla de verdad, por ejemplo), finalmente no dicen nada: una tautología es siempre verdadera; en tanto que una contradicción es siempre falsa. Al no referirse al mundo —pues es esta propiedad la que entraña la previa posesión de un sentido y con ello la posibilidad de que un enunciado pueda ser verdadero o falso—, los enunciados de la lógica se encuentran

despojados de cualquier potencial alcance referencial. Se trata de enunciados vacíos, aunque necesarios como parte del encuadre formal en el que se inscribe todo lenguaje figurativo.

Ocorre, así, que las proposiciones de la ética —o aquello que parecen serlo— jamás podrían ser evaluadas en términos de verdad y falsedad. Wittgenstein, además, es consciente de que el suyo también es un intento por trasponer las barreras del lenguaje representacional y de allí proviene la defensa de su punto de vista como estrictamente personal, alejado, con esto, de todo intento, como lo dijimos, de fundar una doctrina más. Se trata de una actitud que traduce el lúcido apercibimiento por parte del autor del *Tractatus* de los límites que se enfrentan al encarar —como él mismo lo está haciendo— aspectos de esta naturaleza. Y es en este grado de autoconciencia en que queda cifrado el rasgo que distingue dicha actitud —la asumida por Wittgenstein al hablar de ética— de aquella otra asumida por la tradición filosófica en relación con los enunciados que componen la metafísica, y, específicamente, los que articulan los discursos que emanan de las diversas doctrinas éticas que se enmarcan en aquélla. Esta idea acerca del tono personal que cuestiones de este tipo adoptan inevitablemente, que por ello mismo se aleja decisivamente de todo proyecto de fundamentación metafísica —proyecto que como tal se encamina a asir el fundamento inconcuso de toda verdad—, Wittgenstein la seguirá manteniendo un año después, tal y como lo atestigua la siguiente anotación:

Una proposición ética dice «¡Debes hacer eso! O ¡Eso es bueno!», pero no «Esa gente dice que eso es bueno». Una proposición ética es una acción personal. No una constatación de un hecho. Como un grito de admiración. Piensa que la fundamentación de la «proposición ética» sólo intenta reducir la proposición a otras que te producen alguna impresión. Si al final no tienes aversión por esto o admiración por aquello no hay fundamentación alguna que merezca ese nombre. (WITTGENSTEIN, 2000:57)

En la misma dirección apunta lo que le diría a Waismann en el curso de una conversación –de las muchas– que mantuvo con este filósofo en Viena, a finales del año en que hubiera de pronunciar su famosa conferencia. En lo que le dijera al filósofo del Círculo de Viena en esa ocasión queda reiterado aquello a que ya se aludió líneas arriba:

En mi conferencia sobre ética, al final, hablé en primera persona: Creo que esto es algo muy esencial, porque nada de todo esto se puede comprobar y yo solamente puedo presentarme como personalidad y hablar en primera persona. Para mí, la teoría carece de valor; la teoría no me da nada. (WAISMANN, 1973:103-104)

Aún cuando tenemos aquí una muy singular manera de concebir la ética por parte de Wittgenstein, y a un tiempo constatamos la aparición de aquel rasgo cuya presencia entraña una substancial diferencia con cualquier formulación teórica acerca de la acción moral, a saber, y como ya dije, el lúcido apercibimiento por parte de Wittgenstein de la total infructuosidad del discurso que en ese momento desenvuelve, el discurso desplegado por el filósofo vienés una y otra vez se estrella inevitablemente contra los muros del lenguaje representacional.⁸⁴ Sólo cuando el lenguaje forma parte

⁸⁴ Este conato lingüístico, poseedor de un carácter ético, destinado siempre al fracaso si aquél traduce el empeño de representar aspectos de un orden que escapa a los límites factuales, puede ser hallado también en la primera gran obra de Wittgenstein. Algún autor, al momento de abordar los alcances de la propuesta hecha por Diamond, a saber, que el *Tractatus* ha de leerse acudiendo a lo que ella llama «comprensión imaginativa», ha puesto de relieve el carácter ético de las conclusiones que se desprenderían de la obra, si, efectivamente, una lectura de ese tipo es puesta en marcha, pues, el balance hecho a partir de una estrategia interpretativa tal pondría en primer plano la plasmación de una actitud encaminada a contribuir al abandono de la creencia en que alguna verdad de orden metafísico pueda llegar ser alcanzada, y, más aún, que algo de naturaleza semejante exista, aun cuando el impulso que genera dicha creencia permanece allí, pues dicho impulso sería un rasgo típicamente humano: “(...) what it means to read the *Tractatus* with (imaginative) ‘understanding’ is to come to a fuller appreciation of our most human impulses, to better understand ourselves. And now we begin to see how helping someone to this kind of understanding is itself an *ethical* activity. For such an activity engenders a deep kind of self-knowledge, an ethical ideal with a long history in the philosophical tradition (beginning most notably, of course, with Socrates). In this way we can make sense of the famously cryptic remark about the *Tractatus* that Wittgenstein made to his publisher, Ludwig von Ficker: “The point of the book is an ethical one.” Diamond’s reading is certainly faithful to this characterization. I hope also to have shown that it is likewise faithful to a particular view about the nature of human beings and their innermost tendencies, a position which I have argued Wittgenstein held (although it took him until his later work to come to a full appreciation of it)”. (“(...) leer el *Tractatus* con ‘comprensión’ imaginativa es arribar a una más cabal apreciación de nuestros más humanos impulsos para comprendernos mejor a nosotros mismos. Y ahora empezamos a ver cómo el ayudar a alguien a alcanzar este tipo de comprensión es en sí misma una actividad *ética*. Pues una

de la práctica misma, marcha aquél sin constricciones. Se manifiesta en lo que atañe a esto, una situación similar a la dada en el terreno de la religión, pues, a decir de Wittgenstein, en medio de este quehacer humano el lenguaje no es empleado para elaborar discursos, sino que su empleo forma parte de la misma práctica religiosa:

¿Es esencial el habla para la religión? Me puedo imaginar muy bien una religión en que no existan dogmas y en la que, por tanto, no se hable. El ser de la religión puede no tener nada que ver con que se hable; o mejor: si se habla es que se trata de un componente de la acción religiosa y no de teorías, independientemente de si las palabras son verdaderas, falsas o carentes de sentido.

Las hablas de la religión no son *símbolos*, pues si lo fueran se podrían decir en prosa. ¿Es correr contra las barreras del lenguaje? El lenguaje no es una jaula”. (WAISMANN, 1973: 104)

Wittgenstein le diría esto a Waismann alrededor de un año después de haber pronunciado lo que ahora se conoce como *Conferencia sobre ética*. Lo que casi sin ninguna duda llamará poderosamente la atención del lector es lo que afirma Wittgenstein al final del texto antes citado: «El lenguaje no es una jaula». Se trata de un aserto que, en efecto, resulta ser asaz extraño. Pues el mismo Wittgenstein había sostenido justamente lo contrario hacía algo menos de un año en la mencionada conferencia. Sin embargo, sospecho que es posible compaginar estas dos ideas sin que de ello resulte una contradicción. Veamos.

En *Movimientos del pensar*, que viene a ser una recopilación de sus diarios escritos en distintos momentos de su vida, Wittgenstein dice algo sumamente curioso que nos puede ayudar a comprender esta aparente contradicción. El día dieciséis de febrero del año 1937, anotaba el filósofo vienés en su diario: “Una cosa es hablar a Dios

actividad semejante engendra un modo profundo de autoconocimiento, un ideal ético con una larga historia en la tradición filosófica (que, por supuesto, se inicia de modo más notable con Sócrates). De este modo, podemos hallarle sentido a la famosa críptica observación acerca del *Tractatus* que le hiciera Wittgenstein a su editor Ludwig von Ficker: “El punto de vista del libro es un punto de vista ético”. La lectura de Diamond, ciertamente, es fiel a esta caracterización. Espero haber mostrado también que ella es, del mismo modo, fiel a una particular perspectiva acerca de la naturaleza de los seres humanos y sus más profundas tendencias, una posición que, según he sostenido, Wittgenstein adoptó (aunque le tomaría hasta su obra tardía llegar a una apreciación cabal de ella)” [la traducción es nuestra]. (WEISS, 2001:244)

& [sic] otra hablar de Dios a otros” (WITTGENSTEIN, 2000:109). No se explaya sobre el asunto, pero creo que resultaría plausible afirmar que este aserto, aun a costa de su brevedad, traduce bien la distinción que entre la práctica religiosa misma, por un lado, y el discurso acerca del fenómeno religioso elaborado en el plano teórico, por otro, podría establecerse. En el primer caso, en el contexto de la práctica religiosa, el lenguaje no sería una jaula. Tampoco lo sería en el plano de la acción moral –siempre que ésta no se convierta en objeto de exposición doctrinaria– ni en el territorio de aquello que no es susceptible de ser traducido a una nomenclatura figurativa, siempre que todo ello sea experimentado como una práctica, como una vivencia alejada de todo pugnaz intento de sentar una teoría. En el segundo caso, en el ámbito del discurso con pretensiones descriptivas, explicativas, que se propone, tácita o expresamente, consciente o inconscientemente, abordar representacionalmente este tipo de experiencias, de modo tal que éstas se presenten en pie de igualdad con la ciencia, y aun en el caso de los intentos por hablar de aquello a sabiendas de que es inútil sentar un conocimiento positivo –como en el caso del mismo Wittgenstein–, el lenguaje sí sería una jaula. En efecto, éste último sería el caso de aquellos que como Wittgenstein intentan hablar *acerca* de religión o de ética, aun cuando sean plenamente conscientes de que sus pretensiones significativas desde el mismísimo momento en que son formuladas en términos representacionales están condenadas al fracaso. El mismo Wittgenstein lo dice en el pasaje final de su célebre *Conferencia sobre ética*: “Mi único propósito –y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión– es arremeter contra los límites del lenguaje”. (WITTGENSTEIN 1989:43)

Cuando Wittgenstein ofrece aquella conferencia sobre ética, mal que le pese, está intentando hablar acerca de lo que no puede ser trasladado a un código lingüístico figurativo; y él lo sabe muy bien. Por ello, dice que lo que él manifiesta lo hace a título

personal. En este caso, el lenguaje sí es una jaula. En este caso, lo único que se puede constatar es el impulso del hombre hacia lo absoluto; es la tendencia de que habla Wittgenstein y que conduce al hombre a intentar traspasar las barreras del lenguaje con sentido.

De este modo, el lenguaje no es una jaula cuando se lo emplea como parte de la práctica religiosa; y sí lo es, en cambio, cuando se intenta hablar acerca de esa práctica, o mejor, cuando se intenta captar lo esencial a que apunta esa práctica; cuando se intenta fundar racionalmente esa práctica a través de un código factual, a través de un lenguaje referencialista. Completemos, pues, el probable sentido que adquiere el aserto que estamos analizando; éste bien podría reformularse más o menos así: «Claro que bajo la consideración de esta tendencia del hombre que se manifiesta en la práctica religiosa, el lenguaje no es una jaula».

Una anotación hecha por Wittgenstein un año después de este en apariencia contradictorio pronunciamiento, permite reforzar el argumento que acabo de presentar para conjurar la posibilidad de un desencuentro de este tipo. En 1931, escribiría Wittgenstein: “Luchamos con el lenguaje: Estamos en lucha con el lenguaje” (WITTGENSTEIN, 1995:47). Es decir, un año después de aquellas conversaciones con Friedrich Waismann, Wittgenstein persistía en mantener esa idea acerca del trágico conato lingüístico en medio del cual se debate el ser humano. Con un indicio como éste, difícilmente se podría sostener que hay un conflicto entre lo expresado por el autor del *Tractatus* en aquella conferencia por lo que hace a la tendencia humana a ir más allá de los límites del lenguaje con sentido, y lo que afirma al abordar lo referido al papel que cumple el lenguaje en medio de la práctica religiosa, durante sus conversaciones con Waismann. No estará de más insistir en esto: mientras que el lenguaje es una jaula frente a todos los intentos del hombre de hablar referencialmente,

representacionalmente, de asuntos relacionados con la ética y con la creencia religiosa (y, claro, con los aspectos de tono metafísico que se encuentran vinculados a aquellas esferas), debatiéndose infructuosamente contra aquella jaula, arremetiendo contra los barrotes del lenguaje con sentido, que impiden su proyección más allá de sus límites figurativos, el lenguaje empleado sin esa pretensión, sino como el vehículo mismo de la praxis religiosa (y podríamos decir también de la práctica moral sin proyecciones de doctrina), no manifiesta ese carácter limitante, pues, sencillamente, no está siendo empleado para representar nada, sino que su uso constituye expresión misma de ese sistema de creencias. En la medida en que Wittgenstein es absolutamente consciente de que sus intentos por hablar en presuntos términos figurativos están inevitablemente condenados al fracaso, lo que a la postre trasparenta de este modo es el impulso por ir más allá de los límites del lenguaje con sentido. Y este impulso posee, como él lo ha hecho notar, un sentido claramente no proposicional sino existencial, y, por ello, mismo, tiene que ver con el intento proverbialmente humano de hallar, si acaso algo así existiere y fuera posible alcanzarlo, el recóndito sentido de la vida.

Pero, a todo esto, ¿cuál es el indicio que podría ser tomado en cuenta para sostener, como lo hago aquí, que la *Conferencia sobre ética* puede ser vista como una extensión del *Tractatus*? El puente es la mención en ambos textos de una de las tres experiencias que Wittgenstein consigna como parte de su esfuerzo por aproximar a su auditorio a la idea de valor absoluto. Se trata del asombro ante la existencia del mundo.⁸⁵

Resulta ser particularmente significativo el gesto de Wittgenstein al decidir ocuparse de ética —o, más bien, presentar su personal visión de la ética— atendiendo a la

⁸⁵ Las otras dos experiencias que, a demás de la referida arriba, Wittgenstein menciona en el marco de esta conferencia, a fin de ilustrar aquello a lo que infructuosamente apuntan sus palabras al momento de abordar el problema del «valor absoluto» son el sentimiento de sentirse absolutamente seguro (WITTGENSTEIN, 1989:39) y el sentimiento de sentirse culpable a los ojos de dios. (WITTGENSTEIN, 1989:41)

solicitud que se le hiciera en 1930 y que cristalizó en la conferencia que ahora nos convoca. Sobre todo, por el hecho de que es notoria la estrecha relación de la ética con la esfera a que la noción de «lo místico» apunta, a partir de la mención, en la referida conferencia, del asombro ante la existencia del mundo como un tipo de experiencia *sui generis* que, a través de la cual, Wittgenstein ejemplifica, de una manera muy personal (él lo enfatiza reiteradamente), aquello a lo que intenta referirse cuando habla de valor absoluto. Pues es ésta misma experiencia la que se menciona en el aforismo 6.44 del *Tractatus*, pero en esta ocasión vinculada a la noción de «lo místico»: “No *cómo* sea el mundo es lo místico sino que *sea*”.

Recordemos que la noción de «lo místico» en el *Tractatus* está asociada a tres ideas: a la existencia del mundo (TLP, 6.44), al sentimiento de la totalidad del mundo (TLP, 6.45), y a la inexpresabilidad, que es el rasgo atribuido a aquella noción (TLP, 6.522). A propósito de la idea mencionada en primer lugar, no sería un despropósito establecer una ligazón entre la existencia del mundo como tal y la vida misma (de hecho, esta identificación es establecida por el propio Wittgenstein en el paso 5.621 del *Tractatus*). En la *Conferencia* de 1930, Wittgenstein habla del asombro ante la existencia del mundo (WITTGENSTEIN, 1989:38), lo cual –partiendo de aquella identificación– vendría a ser, sin más, el asombro ante la vida misma, ante el hecho extraño (aunque a primera vista, y para el hombre que ligeramente asume que no sufre de tormentos metafísicos, y que, por eso mismo, no dispone de tiempo para ocuparse en este tipo de «banalidades», no lo sea⁸⁶) de que haya ser y no más bien nada (para decirlo en los términos en que lo planteaba Leibniz).

⁸⁶ Heidegger ilustra esta mirada de soslayo que despoja de toda majestad a temas de importancia crucial en términos filosóficos, cuando trata acerca de aquello que, desde su perspectiva, constituye un asunto de primordial importancia en el contexto de la existencia humana: la muerte. En el marco del pensamiento del filósofo alemán, es aquélla una mirada despreciativa que hunde sus raíces en el estado interpretativo público (aquel cúmulo desdibujado de pareceres anónimos, pero siempre presente en medio del diario discurrir de la rutina, que él denomina el «uno»): “Se dice: ciertamente la muerte vendrá pero por el

El asombro ante la existencia del mundo, la perplejidad ante este supuesto hecho (en realidad –y ésta es la idea central aquí–, no se trata ni por asomo de un hecho) nace en el límite mismo de la «decibilidad» («decibilidad» que se relaciona, justamente, con la expresión lingüística referida a hechos). Esta perplejidad no es del tipo de aquella que surge frente, digamos, a un suceso muy extraño (por ejemplo que veamos de pronto –y el ejemplo lo tomo de Wittgenstein– que a un hombre le crece una cabeza de león), pues en ese caso, más allá de que se trate de un hecho sumamente asombroso, estaríamos, con todo, ante un hecho del mundo. Esta singular perplejidad, más bien, es aquella que se hace patente cuando el lenguaje condensa y «crea» un problema a través del mismo conato de su formulación lingüística: en este caso, el problema no es la existencia de un hecho particular, sino de un «superhecho» («el hecho de todos los hechos», por decirlo de algún modo), esto es, la existencia como tal (el mundo como totalidad, dirá en el *Tractatus*), o, para expresarlo, otra vez en los términos de la *Conferencia*: el asombro ante la existencia del mundo. El sentimiento mismo de perplejidad (el sentimiento de lo místico, en el *Tractatus*) es el problema ante el cual no hay solución posible, entendida ésta como una dada frente a problemas planteados a través de preguntas susceptibles de ser respondidas en términos de representación, de figuración (recuérdese: “(...) sólo puede existir duda donde existe una pregunta, una pregunta sólo donde existe una respuesta, y ésta, sólo donde algo *puede ser dicho*” (WITTGENSTEIN, TLP, 6.51)).⁸⁷ Cabría decir: el mismo asombro ante la existencia

momento todavía no. Con este “pero...”, el uno deja en suspenso la certeza de la muerte. El “por el momento todavía no” no es un mero decir negativo, sino una interpretación que el uno hace de sí mismo, con la que se remite a lo que por ahora sigue todavía siendo accesible para el Dasein y objeto de su ocupación. La cotidianidad nos urge a dedicarnos a los quehaceres apremiantes y a cortar las ataduras del cansado y “ocioso pensamiento de la muerte”. La muerte queda aplazada para un “después”, apelando, por cierto, al así llamado “parecer general”. Y de esta manera el uno encubre lo peculiar de la certeza de la muerte: *que es posible en cualquier momento*”. (HEIDEGGER, 1997:278)

⁸⁷ Inmediatamente antes de este pasaje, se encuentra otro en que Wittgenstein dice: “Respecto a una respuesta que no puede expresarse, tampoco cabe expresar la pregunta. El enigma no existe” (TLP, 6.5). “El enigma no existe”: no se trata de negar con esto que la vida presente aspectos perpetuamente

del mundo es la expresión lingüística de ese asombro; y, del mismo modo, que el mundo *sea* –esto es, lo místico– no es otra cosa que la noción misma de «lo místico». No se trata de un simple juego de palabras, sino de lo siguiente: no existe «algo» a lo que tal noción esté referida, no hay algo a lo que apunte, una instancia extralingüística (el mundo como totalidad, en definitiva, no es un hecho). Ocurre que su misma formulación es ya el problema. En la *Conferencia*, según lo entiendo, Wittgenstein lo plantea de inmejorable manera cuando dice: “Me siento inclinado a decir que la expresión lingüística correcta del milagro de la existencia del mundo –a pesar de no ser una proposición *en* el lenguaje– es la existencia del lenguaje mismo”. (WITTGENSTEIN, 1989:42). No hay nada más allá en términos estrictos (no hay hechos fundantes, principios o instancias primordiales a que se pueda acceder); aunque sí hay algo «más allá» (el entrecomillado, intenta expresar el sentido pugnazmente figurado; el intento de elaborar un símil): deseamos «decir» algo, apuntamos a algo, que, sin embargo, se hace patente, *se muestra*, en el límite mismo trazado por la impotente expresión lingüística. Paradójicamente, aquella siempre infructuosa

problemáticos, en la medida en que, a la larga, la ciencia habrá de responder a todos los interrogantes planteados por la realidad –como lo sostenían los cofrades vieneses en algunas líneas de su manifiesto, “(...) para la concepción científica del mundo no hay enigmas insolubles” (HAHN *et al*, 2002:112)–, sino que a través de este aserto Wittgenstein, según entiendo, alude exactamente a lo contrario a lo que aludían los miembros del Círculo, esto es, el alcance de aquel paso del *Tractatus* involucraría la idea de que frente a los problemas capitales, esenciales, de la existencia no cabe planteamientos que permitan abordar éstos como si se trataran de hechos, pues, una formulación tal supone el empleo de un lenguaje figurativo, de un lenguaje representacional que justamente en este ámbito revela su inoperancia. Y, sin embargo, estos problemas son los que inquietan más al hombre, los que movilizan con más apremio sus deseos de radical esclarecimiento. En efecto, “El enigma no existe”: frente a los problemas que plantea una existencia como la nuestra, con tantas aristas incomprensibles y desasosegantes, no queda plantear pregunta alguna, porque una pregunta sólo puede ser formulada –como bien lo dice Wittgenstein a través de la cita incorporada arriba– en relación con hechos, en relación con aquello frente a lo cual es dable «decir» algo, esto es, elaborar un discurso referencialista. Una pregunta acerca del enigma de la existencia, no sería, en sentido estricto, una pregunta, pues para este tipo de «problemas», por lo que se acaba de señalar, no existen respuestas. Nada puede ser «dicho» –insisto en el sentido restringido que posee este término en el *Tractatus*– donde no hay nada factual a qué referirse; por lo tanto, en este plano, no hay posibilidad de articular respuestas, pues ellas presuponen el uso de un lenguaje de hechos; se sigue, pues, que no haya ninguna pregunta que hacer; que no haya, por esto, ninguna duda; y, así, en definitiva, “El enigma no existe”. El problema de la existencia no es un enigma; o mejor: el problema de la existencia no es, *en sí mismo*, un problema; la existencia sólo se transforma en uno cuando intentamos –como tarde o temprano ocurre, por ese «apetito de claridad» connatural al hombre– hablar de aquél como si fuera un hecho.

tendencia humana a referir aspectos que no son susceptibles de ser representados bajo la forma de hechos, tendencia que, busca alcanzar, aunque sin ninguna esperanza de lograrlo, algo tan inasible como el sentido último de la vida, corporiza *siempre* en una expresión de tipo lingüístico, si bien, *siempre* –también– se tratará de un sinsentido: un enunciado absurdo, no por ininteligible, sino porque no hay manera de que pueda ser evaluado en términos de verdad o falsedad.

No es difícil advertir que, en esencia, los mismos problemas (o seudoproblemas) son planteados por Wittgenstein en ambos escritos en parejos términos. Por lo demás, la ética posee ese carácter inefable que de modo semejante también posee «lo místico», pues el bien absoluto –aspecto central de la ética tal como la concibe Wittgenstein–, como queda dicho en el escrito de 1930, de ser un “(...) estado de cosas describable sería aquel que todo el mundo, independientemente de sus gustos e inclinaciones, realizaría *necesariamente* o se sentiría culpable de no hacerlo”. (WITTGENSTEIN, 1989:38). Es decir, la ética, justamente, no es un estado de cosas describable.

Por lo visto, no es difícil percatarse, pues, de que hay una evidente afinidad entre los temas planteados en el *Tractatus* y aquellos otros presentes en la *Conferencia sobre ética*.

Y esto último no constituye un dato menor, por supuesto. En efecto, téngase muy en cuenta, por una parte, lo relativo a la ponderación que de su obra hiciera el propio Wittgenstein, expresada de manera rotunda en la carta a Von Ficker, como ya se vio oportunamente. Además, repárese en una cuestión que cualquiera que se haya asomado a la sorprendente y no menos cautivadora biografía de Wittgenstein puede fácilmente advertir: la constatación de la fundamental gravitación que tuvo en este pensador la preocupación de carácter ético, expresada en esa búsqueda permanente de integridad moral y en el obcecado afán de establecer una real coherencia entre sus

palabras y sus actos. Huelga decir que las decisiones capitales de su vida son una muestra cabal de ello.

La preocupación medular del *Tractatus*, de signo ético, que se encuentra operando vívidamente bajo los extenuantes desarrollos lógicos y lingüísticos que contiene la obra, al lado de las profundas preocupaciones de orden metafísico presentes allí mismo, todo lo cual halla su expresión en la inquietante noción de «lo místico», son revisitadas, qué duda cabe, en la *Conferencia sobre ética*. La ética, la tendencia humana a ir más allá del lenguaje con sentido, las preocupaciones de filiación metafísica enraizadas en dicha tendencia y lo «místico», a la luz de lo dicho, constituyen, pues, como creo que bien se puede advertir, un abigarrado tejido temático que permiten ir y venir sin tropiezos del *Tractatus* a aquel escrito.⁸⁸

3.2 *Excursus: Kant y la metafísica natural*

El paradigma filosófico⁸⁹ en que se instalan las ideas que Immanuel Kant había de legar a la posteridad, producto directo de la pesquisa crítica desenvuelta por él, y encaminada a precisar los límites dentro de los cuales la razón humana, a juicio del

⁸⁸ De hecho, asuntos que son tocados tanto en el *Tractatus* cuanto en la *Conferencia* se encuentran entrelazados en un pasaje de las conversaciones que Wittgenstein mantuviera con Waismann. En una ocasión, aludiendo a Heidegger y a Kierkegaard, le diría: “Puedo muy bien imaginar qué quiere decir Heidegger con su ser y angustia (...). El hombre tiene la tendencia a correr contra las barreras del lenguaje. Piensen por ejemplo en el asombro que causa saber que algo existe. El asombro no se puede expresar en forma de pregunta, ni tampoco hay respuesta para él. Cuanto podamos decir, podemos a priori considerarlo como sinsentido. A pesar de todo, corremos contra las barreras del lenguaje (...). Esta corrida la vio Kierkegaard y la caracterizó con gran similitud (como corrida contra la paradoja) (...). Esta corrida contra las barreras del lenguaje es la *ética*”. (WAISMANN, 1973: 61-62)

⁸⁹ Al emplear la expresión «paradigma filosófico», suscribo los términos (aunque sin dejar de ser selectivo, de acuerdo a los requerimientos conceptuales propios de esta investigación) en que su definición es formulada por Gerard Vilar, a saber, “(...) un cierto marco o modelo conceptual y metódico de carácter genérico que define un cierto modo de plantear los problemas filosóficos, de entender el campo de objetos con que se enfrenta y el modo previsible de resolverlos” (VILAR, 1994:236). El autor considera que a lo largo de la historia de la filosofía han tenido sucesiva vigencia tres paradigmas filosóficos; ellos son el paradigma ontológico, que hubo de direccionar la búsqueda filosófica en la antigüedad y en la edad media; el paradigma mentalista, que delineó el horizonte de problematización durante la modernidad; y el paradigma lingüístico, que sirvió de trasfondo al surgimiento, a finales del siglo XIX e inicios del XX, de los planteamientos filosóficos que centraron su atención en el fenómeno del lenguaje, y merced a lo cual el lenguaje ya no es considerado simplemente el vehículo de expresión del pensamiento, sino, más bien, el ámbito en que éste halla su auténtico lugar. (VILAR, 1994:235-236)

filósofo de Königsberg, contaba con posibilidades de erigir un conocimiento que pudiera ostentar orgullosamente el marchamo de científico, es el denominado paradigma mentalista. Se trata éste de un marco de pensamiento dentro de cuyas lindes, en efecto, el interés de la búsqueda filosófica había de estar circunscrito a los problemas asociados al conocimiento: aquéllos relacionados tanto con la naturaleza de éste, cuanto con su origen, límites y posibilidades.

Este paradigma, de perfil típicamente moderno, asimismo, se encontraba ya sólidamente asentado en una época en la cual se propiciaba decididamente una búsqueda de este tipo: la Ilustración. El ¡*sapere aude!* lanzado por Kant en aquel artículo suyo de 1784, intitulado *¿Qué es la Ilustración?* (KANT, 1979:25), grafica de inmejorable manera el ímpetu emancipador que emanaba de los esfuerzos de los pensadores de aquella época por desembarazarse de una vez y para siempre del mortificante lastre que significaba para todos ellos sobre todo la «funesta y deshonrosa» tutela religiosa (KANT, 1979:36), y , en general, cualquier atisbo de sujeción a modos de pensar impuestos por cuestión de tradición o que reclamaran legitimidad a partir del hecho de ser formulados por la autoridad. El afianzamiento de una actitud semejante se proponía, pues, situar como máxima potencia discriminadora, en lugar de aquellos molestos tutelajes, a la razón.

Es éste, pues, el clima ideológico bajo el cual nace la *Crítica de la razón pura*. La obra, publicada por primera vez en 1781, es un intento portentoso por determinar de manera taxativa los límites que acotan la capacidad cognoscitiva humana, y, con esto, las posibilidades reales de generar un conocimiento como aquel cuya posesión soberbiamente la metafísica había atribuido por centurias, esto es, un conocimiento integrado por los últimos principios y fundamentos que presumiblemente darían cuenta de los entresijos más recónditos de la realidad.

Las añosas disputas metafísicas habían colocado en situación de alerta, al igual que en su momento ocurrió con Descartes y Hume —sólo por mencionar a dos insignes representantes del pensamiento filosófico moderno—⁹⁰, también al filósofo de Königsberg. Esta vez, empero, Kant intentaría ir mucho más allá que sus antecesores. Pues, en efecto, él no se limitaría a dejar constancia de las solas disputas, para pasar a proponer una doctrina que, como en el caso de Descartes, se encontrara, supuestamente, libre de los supuestos gratuitos que las antiguas escuelas habían asumido, ni, como en el caso de Hume, se daría por satisfecho con negar la validez de la metafísica,⁹¹ para negar con esto también la posibilidad de una ciencia universal y necesaria, como producto de haber expulsado de su terreno aquellos supuestos que como el nexo de causalidad, a decir de Hume, no poseían un adecuado soporte empírico, y, por tanto, se encontraba, como principio huérfano de respaldo empírico, aposentado en los predios de

⁹⁰ Descartes al referirse a la labor de demolición epistemológica que se apresta a llevar adelante en orden a poner, luego, los sólidos cimientos del conocimiento humano, grafica, así, en el *Discurso del método*, el pandemonium que se avistaba en el panorama de los debates filosóficos: “Nada diré de la filosofía, sino que, al ver que ha sido cultivada por los más excelsos espíritus que han existido en los siglos pasados, y que, sin embargo, no hay en ella cosa alguna que no sea objeto de disputa y, por consiguiente, no sea dudosa, no tenía yo la presunción de esperar acertar mejor que los demás. Y considerando cuántas opiniones diversas puede haber referentes a un mismo asunto, todas sostenidas por gente docta, aun cuando no puede ser verdadera más que una sola, consideraba casi como falso todo lo que sólo fuera verosímil”. (DESCARTES, 1979:74)

También para Hume, como decía arriba, resulta descorazonador el panorama que se avista cuando se vuelve los ojos al horizonte de las interminables disputas filosóficas. En la introducción del *Tratado de la naturaleza humana*, pinta este desesperanzador cuadro: “Nada hay que resulte más corriente y natural en aquéllos [sic] que pretenden descubrir algo nuevo en el mundo de la filosofía y las ciencias que el alabar implícitamente sus propios sistemas desacreditando a todos los que les han precedido. (...) Cualquier hombre juicioso e ilustrado percibe fácilmente el poco fundamento que tienen incluso sistemas que han obtenido el mayor crédito y que han pretendido poseer en el más alto grado una argumentación exacta y profunda. Principios asumidos confiadamente, consecuencias defectuosamente deducidas de esos principios, falta de coherencia en las partes y de evidencia en el todo: esto es lo que se encuentra por doquier en los sistemas de los filósofos más eminentes; esto es, también, lo que parece haber arrastrado al descrédito a la filosofía misma”. (HUME, 1984:77)

⁹¹ En la refundición del *Tratado de la naturaleza humana*, que bajo el título de *Investigación sobre el conocimiento humano*, publicaría Hume, en 1748, el filósofo escocés, como se recordará, consigna, en el pasaje final de la obra, aquel célebre imperativo a través del cual insta a desembarazarse para siempre del lastre metafísico presente en las obras de naturaleza especulativa y religiosa: “Si procediéramos a revisar las bibliotecas convencidos de estos principios, ¡qué estragos no haríamos! Si cogemos cualquier volumen de teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: *¿contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número?* No. *¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia?* No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería o ilusión”. (HUME, 2001:209)

la gratuita especulación. A través de la primera de sus tres críticas, Kant se proponía, dando así un paso más en relación con aquellos que intentaron antes de él cimentar de modo seguro el suelo de la filosofía, situar la metafísica en el sendero seguro de la ciencia partiendo del examen de sus propias posibilidades de conocimiento.⁹² Por primera vez en la historia de la filosofía, la razón misma había de someterse a su propio insobornable tribunal, y a través de una crítica, entendida ésta como el examen de las reales posibilidades de la razón humana de forjar un tipo de conocimiento de entidades trascendentes al margen del recurso a la experiencia, debería ser capaz de decidir la suerte de una ciencia de tan alta majestad como lo era, en aquellos tiempos, y casi desde los mismísimos inicios de la filosofía, la metafísica. Esta labor crítica, como se sabe, se proponía echar los cimientos de una metafísica científica, pero, curiosamente, una de un tipo que no contemplaba como pretensión incorporar conocimientos positivos –ilegítimos de por sí, dado su origen ilusorio– de entidades situadas más allá de los linderos de la experiencia, sino que se reservaba simplemente –lo cual no reduciría un ápice su crucial papel– la labor de resguardar a la razón humana –dialéctica por naturaleza, según Kant (KANT, 1994:300; 657)– a fin de evitar que ésta proyecte su afán de conocimiento más allá de los límites impuestos por las intuiciones ancladas en la sensibilidad y por las categorías del entendimiento, que trabajando siempre sobre el material proveído por la experiencia, tenían por función –así lo veía Kant– organizar

⁹² El pasaje final de la *Crítica de la razón pura* expresa la confianza por parte de Kant de haber logrado, en lo fundamental, dar cima al propósito que sus antecesores, por diversas razones, no alcanzaron coronar con el éxito: haber conducido a la metafísica hasta el punto a partir del cual podía iniciar con paso seguro, haciendo falta sólo algunos ajustes menores, su recorrido como flamante ciencia. Frente al método dogmático de Wolff y frente al método escéptico de Hume, ambos desestimados por el balance final de la obra en la pretensión de aquéllos de ofrecer una explicación cabal del conocimiento humano, “[s]ólo queda el camino *crítico*”, dice Kant. Y agrega: “Si el lector ha tenido la amabilidad y la paciencia de recorrerlo conmigo, puede ahora juzgar si le gustaría aportar su parte para contribuir a la conversión de este sendero en camino real, para conseguir antes de que termine este siglo lo que muchos siglos no han sido todavía capaces de obtener: dar plena satisfacción a la razón humana en relación con los temas a los que siempre ha dedicado su afán de saber, pero inútilmente hasta hoy”. (KANT, 1994:661)

el conocimiento –siempre de alguna forma condicionado por elementos puros *a priori*– y dar lugar, de esta forma, a la ciencia física y a la matemática.

Recordemos que, por otra parte, Kant se encontraba en la encrucijada dada por el desencuentro entre racionalistas y empiristas. Las doctrinas racionalistas del Barón Christian Wolff y la asumida también por Gottfried Leibniz habían propiciado una metafísica dogmática. Por metafísica dogmática Kant entiende aquélla que empleando la sola razón desenvuelve confiadamente su labor sin antes haber evaluado sus reales posibilidades de generar un conocimiento legítimo (KANT, 1994:27; 30). Los tradicionales objetos de estudio de esta supuesta ciencia –Dios, el alma, y el mundo– eran presentados como entidades reales, sin que haya existido jamás ningún intento por determinar previamente las condiciones bajo las cuales instancias semejantes podrían llegar a ser objeto de conocimiento.

En un inicio, sin embargo, Kant se encontraba aún subyugado por los supuestos básicos de la doctrina racionalista. El escrito que cierra su período precrítico, *Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*, aun cuando evidencia algunas divergencias, y a partir de éstas, exhibe una cierta posición de distancia de las posturas tanto del autor de la *Monadología*, cuanto del propio Wolff, está modelado, con todo, sobre la base de las ideas que ocupan un sitio clave en el contexto mayor de la doctrina racionalista.⁹³ De allí que, años después, en 1883, en algún pasaje de los

⁹³ Al respecto, téngase presente, por ejemplo, que en ese escrito Kant asume, por una parte, que los sentidos y el intelecto son dos instancias que operan de manera independiente al momento de abordar lo que son sus respectivos objetos de conocimiento. Por otra parte, manifiesta aún la convicción de que los *nóúmenos* constituyen los objetos a cuyo conocimiento puede acceder directa y legítimamente el intelecto: “La *sensibilidad* es la *receptividad* de un sujeto, por lo que es posible que el estado representativo del mismo sea afectado de determinada manera por la presencia de algún objeto. La *inteligencia* es la *facultad* de un sujeto, por la cual es capaz de representarse lo que por razón de su condición no puede penetrar en sus sentidos. El objeto de la sensibilidad es lo sensible; y lo que no contiene sino lo que *sólo* [las bastardillas son nuestras] puede ser conocido por la inteligencia, es lo inteligible. Lo primero se llamaba en las escuelas antiguas *fenómeno*; lo segundo, *nóúmeno*. El conocimiento, en cuanto sometido a las leyes de la sensibilidad, es *sensible*, en cuanto sometido a las leyes de la inteligencia, es *intelectual* o racional”. (KANT, 1961:77)

Por el contrario, en la *Crítica de la razón pura*, el filósofo de Königsberg, si bien considera, como también lo hiciera en la *Dissertatio* de 1770, que sensibilidad y entendimiento constituyen dos fuentes

Prolegómenos, Kant reconozca que fue la lectura de la obra de Hume, la que lo determinó a abandonar los emplazamientos racionalistas:

“Confieso con franqueza que la indicación de David Hume fue sencillamente la que, muchos años antes, interrumpió mi adormecimiento dogmático y dio a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección completamente distinta”. (KANT, 1954:44)

David Hume, en efecto, último bastión del empirismo, y de todos los adscritos a esta corriente el más radical opositor del racionalismo, era, pues, como se puede colegir de lo dicho, el otro gran oponente en esta disputa. Hume había llegado a negar la realidad del nexo causal, reduciéndolo a un simple vínculo establecido por una cuestión de hábito. Esta conclusión de escándalo para la época, había de ser la que llevaría a Kant a tratar de superar esta aporía, que, como tal, parecía insalvable. El empirismo, tal y como era planteado por Hume, desembocaba, así, en un escepticismo radical que terminaba por negar la universalidad y necesidad de la ciencia,⁹⁴ cosa que un pensador como Kant —empeñado, no sólo en defender la universalidad y la necesidad del conocimiento científico de la realidad, sino, de modo especial, en contribuir a que la metafísica, finalmente, enrumbe por el camino seguro de la ciencia— de ningún modo

heterogéneas de conocimiento, no obstante, plantea que ambas son complementarias, pues el conocimiento surge a partir de la sobreimposición, primero, de las formas puras sobre el material dado por la experiencia, y, segundo, de la proyección de las categorías o conceptos puros del entendimiento sobre lo configurado espacio-temporalmente; así, leemos: “Nuestra naturaleza conlleva el que la *intuición* sólo pueda ser *sensible*, es decir, que no contenga sino el modo según el cual somos afectados por objetos. La capacidad de *pensar* el objeto de la intuición es, en cambio, el *entendimiento*. Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra: sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por ello es tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos). Las dos facultades o capacidades no pueden intercambiar sus funciones. Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. *El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos*” [las bastardillas son nuestras]. (KANT, 1994:93)

⁹⁴ El desenlace escéptico propiciado por el empirismo de Hume, sin embargo, y como lo reconoce agudamente el propio Kant, no significaba llegar al extremo ocioso de negar que en términos prácticos aquellos conocimientos no sirvieran para nada; el filósofo alemán lo expresa así: “La cuestión no era si la noción de causa es justa, útil e indispensable en relación [con] todo el conocimiento natural, pues esto jamás se le había ocurrido dudarlo a Hume, sino si ha sido concebida por la razón a priori y, en cierto modo, como una verdad interior independiente de toda experiencia, y, [si] de aquí, tiene también una aplicación más extensa no limitada solamente a los objetos de la experiencia. (...) Se trataba del origen de la noción, no del carácter indispensable de la misma en el uso (...)”. (KANT, 1954:42)

estaba dispuesto a aceptar, en la medida en que se encontraba absolutamente identificado con el proceder de Newton, y, por ello mismo, completamente convencido de que la ciencia físico-matemática que el físico inglés había contribuido de manera decisiva a levantar contaba a su favor con los rasgos que, precisamente, el filósofo empirista escocés se empeñaba en negar. Así, pues, Kant no intentaría inquirir acerca de si una ciencia universal y necesaria era posible, pues ésta era una cuestión de hecho —la física de Newton era el mejor testimonio de que ello era así—, sino determinar sobre la base de qué principios se levantaban las ciencias que el desarrollo de la mecánica newtoniana había legitimado como tipos de conocimientos certeros de la realidad: la matemática y la física.⁹⁵ Con esto, Kant se encargaría de refutar a Hume, y traería abajo las conclusiones escépticas a que éste había arribado.

Por otra parte, el autor de la *Crítica de la razón pura* iba de camino a dejar sin cabeza la metafísica dogmática que con tanto ahínco Wolff y Leibniz habían custodiado. Se proponía mostrar, según esto, y sobre la base de la previa exposición de las condiciones que hacían posible un conocimiento universal y necesario como de hecho lo eran las matemáticas y la física —condiciones dadas por elementos *a priori* propios de la sensibilidad y el entendimiento humanos que operaban siempre sobre un material empírico—, que la metafísica edificada sin un previo examen crítico como el

⁹⁵ Dos de las tres cruciales preguntas que Kant formula en la introducción de la *Crítica de la razón pura* están dirigidas, en efecto, a inquirir sobre la manera en que estas dos ciencias han llegado a ostentar tal condición. En un célebre pasaje de la obra, Kant se pregunta, ¿cómo es posible la matemática pura?, y, a continuación, ¿cómo es posible la ciencia natural pura? Y a renglón seguido, apunta: “Como tales ciencias ya están realmente dadas, es oportuno preguntar *cómo* son posibles, ya que el hecho de que deben serlo queda demostrado por su realidad”. Por su parte el tercer interrogante está referido a la manera en que la metafísica es posible en tanto disposición natural, pues en la medida en que ella desconoce el procedimiento seguido por las ciencias, y según esto, ignora impunemente la exigencia de aplicar intuiciones puras y conceptos puros exclusivamente al material proveído por la experiencia, y, muy por el contrario, extiende su uso más allá de ésta, su aspiración a convertirse en una ciencia de entidades trascendentes queda desestimada a la luz de la crítica kantiana. (KANT, 1994:55). Kant no censura el procedimiento dogmático de la razón, sino el dogmatismo que ostenta ésta: en efecto, la razón, en su afán de aprehender instancias trascendentes procede a edificar un edificio de conocimientos a través del uso directo e indiscriminado de conceptos (y no, como en el caso de las matemáticas, por ejemplo, por medio de la *construcción* de conceptos) (KANT, 1994:654), sin antes preocuparse por llevar a término una crítica de su capacidad para efectuar una labor de tal naturaleza. (KANT, 1994:30)

que él había emprendido en la obra de 1781, de ningún modo contaba con posibilidades de convertirse nunca en una ciencia. El ocaso de la metafísica concebida como presunta doctrina positiva acerca de los fundamentos de la realidad estaba a la vista. Frente a racionalistas y escépticos, entrampados en una disputa bastante representativa de aquellas otras, endiabladamente interminables, que entabladas en el campo de la filosofía tradicional se venían dando desde siglos atrás, Kant había de proponer una metafísica científica, consistente no en un saber que aglutinara un tipo de conocimientos semejantes a los que poseía la doctrina dogmática que él estaba dispuesto a inhumar, sino compuesta por un conocimiento de tipo trascendental, esto es, por un tipo de conocimiento que se ocuparía de exhibir los elementos puros *a priori* que anclados en la sensibilidad y el entendimiento y bajo la dirección reguladora de los principios de la razón, posibilitaban el acceso cognoscitivo a la realidad, aunque sólo una vez que hubieran sido sobreimpuestos sobre la materia proveniente de la experiencia. Los clásicos objetos que la metafísica dogmática había considerado como fundamentos últimos de la realidad eran situados en otra esfera, aquella que estaba dada por el uso práctico de la razón: en lo que atañe a los objetos en dirección a los cuales el ser humano tiende siempre, con la pertinaz ansia de asirlos de modo incondicionado y absoluto, la ciencia teórica no nos podía decir nada. En efecto, sólo la acción práctica, la moral, podía aproximarnoslos.

Es en este marco que Kant hace lugar en su doctrina a la creencia religiosa, vinculada estrechamente a la esfera de la razón práctica. Su espíritu pietista acaso hablaba a través de este gesto. Sea de esto lo que fuere, lo cierto es que el filósofo alemán asume una actitud que lejos de condenar sin más la fe, como decía, le hace un espacio, sin que esto signifique, claro está que justifique algún tipo de conocimiento racional de Dios. En su primera obra crítica, señaladamente en la introducción escrita

para su segunda edición, se encuentra el famoso pasaje aquel en que Kant se refiere al despliegue de este proceder al momento de llevar adelante su labor crítica: “Tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe (...)”, dice el filósofo de Königsberg (KANT, 1994:27). Con este aserto, Kant nos entrega ya el dictamen que sobre la suerte de la metafísica la crítica de la razón pura, vale decir, el ejercicio depurador que la misma razón emprende tomándose como propio objeto de análisis a fin de determinar sus reales posibilidades de generar un conocimiento metafísico, habrá de formular. A partir de Kant, la reina de las ciencias ya no ostentaría más tal excelsa condición, al haber sido despojada de su corona, y, con esto, de su rango de supuesto saber paradigmático acerca de la realidad. Dicho aserto, además, revela de modo bastante representativo el camino que había de seguir Kant en busca de las condiciones bajo las cuales sería posible forjar conocimiento científico. Se trataba de poner a salvo del estéril escrutinio conceptual esferas que sólo adquirirían sentido si pasaban a ser concebidas como postulados de la razón práctica; como garantías, infundadas en términos epistemológicos, del destino humano.

A través de aquel célebre pasaje, Kant, por lo demás, ponía de manifiesto las dos grandes preocupaciones que direccionarían su interés a lo largo de su vida, preocupaciones relacionadas con aquellos dos ámbitos que él intentó de algún modo conciliar (aun cuando bien puede decirse que el lado práctico de la razón fue el que lo cautivó finalmente)⁹⁶, aunque a través del expediente de delimitar cuidadosamente las fronteras que los separaban, de modo que se genere, por decirlo de algún modo, una

⁹⁶ El siguiente pasaje parece apuntar en esa dirección: “Los fines esenciales no son todavía los supremos. Sólo uno de ellos (en una completa unidad sistemática de la razón) puede serlo. De ahí que, o bien constituyan el fin último, o bien sean fines subalternos que, en cuanto medios, forman necesariamente parte del primero. Éste no es otro que el destino entero del hombre, y la filosofía relativa al mismo se llama moral. La superioridad de la filosofía moral frente a cualquier otra aspiración racional explica que también los antiguos siempre entendieran por «filósofo», de modo especial, al moralista, e incluso en la actualidad se sigue llamando filósofo, por cierta analogía, a quien muestra exteriormente autodomínio mediante la razón, a pesar de su limitado saber”. (KANT, 1994:652)

convivencia armónica entre razón y fe, preocupaciones aquéllas de cuya dramática presencia en su espíritu dan cuenta, bellamente, por lo demás, las líneas que cierran la *Crítica de la razón práctica*: “Dos cosas embargan mi ánimo de creciente admiración y respeto a medida que medito y profundizo en ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí” (HÖFFE, 1986:42-43).⁹⁷ Conocimiento de la realidad fenoménica, por una parte, y, por otra, descubrimiento de la interior realidad nouménica, ínsita en un ser como el hombre, finito pero dotado de la libertad propia de la conciencia moral. Dos caras de la misma trágica moneda acuñada para valorar en su adecuada dimensión el dramático destino humano:

[Kant] está convencido de que el conocimiento de las ciencias físicas —no obstante estimarlo mucho dentro de sus límites— no puede ser la última instancia para nuestra concepción del mundo y de la vida; y está convencido especialmente de que el hombre, si puede ser considerado también como un ser natural, es algo más que esto, es un ciudadano de dos mundos, el mundo sensible del conocimiento natural y el mundo suprasensible de la libertad, de la moralidad de la religión. (MESSER, 1933:10-11)

En su primera obra crítica, Kant acota, pues, los límites de la razón humana; más precisamente, los límites de la razón pura teórica. Ésta sólo capacita al hombre para acceder a una realidad que él puede conocer sólo como fenómeno, nunca como cosa en sí, es decir, despojada de determinaciones espaciales y temporales (propias de la sensibilidad), y tampoco al margen, asimismo, de determinaciones categoriales (propias del entendimiento). El único conocimiento objetivo que sobre la base de estas necesarias imposiciones subjetivas es factible elaborar es aquel dado por la ciencia matemática y por la ciencia física. La metafísica, por ello, ve desestimada sus pretensiones de ser considerada una ciencia por un motivo que a estas alturas ya debe

⁹⁷ Decidí incorporar este pasaje citado por otro autor, y no directamente el que figura en la obra de Kant, por razones exclusivamente relacionadas —como ya una vez ocurrió con una cita de Weininger— con escrúpulos estilísticos: la cita que he dejado arriba me parece mejor articulada y elegante. No obstante, dejo constancia del lugar en que puede ser hallada la cita original en la versión castellana: Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, México, D.F., Porrúa, 1983, pág. 201.

resultar evidente: ella procede, precisamente, saltando la valla impuesta por estos requisitos epistemológicos; en efecto, ella, se propone conocer cosas en sí. Y, sin embargo, a menudo nos encontramos en esta obra inaugural del período crítico kantiano con que su autor, unas veces, nos habla, además de esta metafísica, cuya legitimidad en todo momento cuestiona, de otra que ostenta la condición de científica; y no sólo eso. En otras ocasiones, Kant alude a una metafísica que adoptaría la forma de un impulso insoslayable de la razón, y que, se encontraría profundamente arraigada en ésta.

Y así ocurre: en no pocos pasajes de su primera obra crítica, es posible distinguir al menos tres sentidos adjudicados por Kant a la metafísica. La metafísica entendida como metafísica dogmática es la concreción espuria, según Kant, de un cuerpo conformado por presuntos conocimientos adquiridos a través de la sola razón: la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la concepción del mundo como totalidad. Tres magnos objetos abordados por la no menos magna ciencia metafísica, que hubieron de dar origen a los tres grandes ámbitos que constituían a aquélla, a saber, la teología racional, la psicología racional y la cosmología racional, respectivamente.⁹⁸

La metafísica científica, en tanto, vendría a ser aquel conocimiento, ya depurado, y a la que sólo restaba cumplir una función depuradora también, metafísica que habría de surgir luego de haberse llevado a término la crítica de la razón en su uso teórico, bajo la forma de una filosofía trascendental de carácter preliminar, cuya tarea no había de

⁹⁸ Desde que Christian Wolff lo estableciera así, la metafísica que él denominó especial (la metafísica a la que Kant se refiere como «metafísica dogmática»), y al lado de la cual se situaba la metafísica denominada general, pasó a estar integrada por la teodicea, la cosmología y la psicología (DE RAEYMAEKER, 1961:11, nota 6). Heidegger efectúa un breve esbozo de esta estructura, vigente en tiempos de Kant: “(...) la totalidad de los entes, conforme a la conciencia cristiana del mundo y de la existencia, se subdivide en Dios, naturaleza y hombre, regiones a las que se asignan luego la teología, cuyo objeto es el *summun ens*, la cosmología y la psicología, que juntas forman la disciplina llamada *metaphysica specialis*. En cambio, la *metaphysica generalis* (ontología) tiene por objeto el ente ‘en general’ (*ens commune*)”. Heidegger plantea que Kant emprendió, en realidad, una fundamentación de la metafísica bajo la forma de una crítica de la razón pura, que partía del propósito de fundamentar la *metaphysica specialis* acudiendo al esclarecimiento previo de la *metaphysica generalis*; aquélla estaría referida al plano óntico, en tanto que ésta, al plano ontológico. No es difícil percatarse de que, en alguna medida, el autor de *Ser y tiempo* extrapola su propio proceder a aquel otro desplegado por Kant (HEIDEGGER, 1954:16). Pero esta cuestión, si bien concentra singular interés, no corresponde, ciertamente, a la temática a ser tratada en esta investigación

estar dirigida a sustentar una doctrina en posesión de conocimientos positivos acerca de la realidad (esto habría significado reintroducir aquella metafísica dogmática contra la que el buen Kant tanto había batallado), sino, más bien, a descubrir y conquistar para el género humano las condiciones que hacían posible el conocimiento, o, dicho de otro modo, a establecer el inventario de los elementos puros *a priori* que conformaban la estructura cognoscitiva humana y hacían posible que el hombre generara conocimientos científicos. ¿Pero qué hay con respecto a aquella metafísica en referencia a la cual, aun cuando ella ha dado muestras a lo largo de su historia de estar condenada a no ver nunca satisfechos sus deseos de conocimiento absoluto, Kant muestra, con todo, un claro ánimo laudatorio al considerarla expresión de una tendencia natural de la razón? Veámoslo.

En la *Crítica de la razón pura*, Kant, como se sabe, acudía al uso de una singular y plástica analogía para dar cuenta de su innovadora propuesta: comparó con el proceder de Copérnico el giro operado por él al caracterizar la naturaleza del proceso cognoscitivo humano (KANT, 1994: 20). En virtud de este revolucionario cambio de enfoque, Kant pretendía explicar, por un lado, la condición universal y necesaria del conocimiento científico, no obstante originarse éste en la experiencia, y, por otro, dejar sentada la imposibilidad de conocer cosas en sí mismas. Este giro suponía modificar la perspectiva desde la cual había de articularse el conocimiento humano: lejos de considerar, como la tradición lo había hecho, al objeto como el polo que determinaría las posibilidades del conocimiento humano, el filósofo alemán pasaba a adoptar otra visión, una desde la cual aquel papel le era adjudicado a la actividad cognoscitiva humana, por la especial condición que a ésta Kant le atribuía, a saber, y como ya se ha dicho, la posesión de una estructura conformada por elementos puros, cuya proyección dotaba de forma a la maraña de datos de la experiencia. El conocimiento, así, quedaba

circunscrito al territorio de la experiencia posible, y, a partir de esto, la imposibilidad de elaborar un conocimiento científico de entidades trascendentes pasaba a ser un resultado que, desde entonces, había de ser reconocido como uno de los embates más violentos que se hayan dado jamás a la espuria majestad de la metafísica, aquella superfetación doctrinaria a la que Kant adjudicaba un carácter dogmático. No obstante, y éste es precisamente el punto sobre el cual querría llamar la atención aquí, aun cuando el filósofo de Königsberg cancelaba la posibilidad de erigir un cuerpo de conocimientos que versara sobre entidades trascendentes, creía descubrir, con inocultable condescendencia, el arraigo en el ser humano de una vigorosa tendencia que lo encaminaba una y otra vez a la búsqueda de lo incondicionado. La razón humana, según nuestro filósofo, manifestaba como rasgo inherente a ella una insoslayable condición dialéctica en virtud de la cual aquélla se sentía impulsada a traspasar los límites de la experiencia posible en busca del inasible absoluto. Este impulso inevitable, al cual, sin embargo, no le había sido concedido el destino de convertirse en conocimiento, era lo que el buen Kant llamaba metafísica natural. O para ser más exactos: *metaphysica naturalis*. (KANT, 1994:55)

El romance de Kant con la metafísica –recuérdese aquel pasaje sobrecogedor en que nuestro filósofo confiesa: “La metafísica, de la que estar enamorado es mi sino (...)” (KANT, 1987:101)–,⁹⁹ que ya venía haciéndose patente de un modo particularmente acusado desde aquel escrito singular, bastante tiempo antes de que la

⁹⁹ En la *Crítica de la razón pura*, del mismo modo, Kant emplea una imagen similar, pero esta vez lo hace al momento de poner de relieve el beneficio que ha de proporcionar la articulación de una metafísica científica, de signo depurador y a un tiempo limitante, como la que él está convencido de estar legando; dice Kant: “(...) la razón humana, dialéctica por la misma disposición de su naturaleza, nunca puede prescindir de esta ciencia que la refrena y que, gracias a un autoconocimiento científico y perfectamente claro, impide los estragos que, en caso contrario, causaría indefectiblemente una razón especulativa sin leyes, tanto en la moral como en la religión. Podemos, pues, estar seguros de que, por muy fríos y desdenosos que se muestren quienes juzgan una ciencia, no de acuerdo con su naturaleza, sino partiendo sólo de sus efectos ocasionales, *se volverá siempre a ella como a una amada con la que se ha tenido una desavenencia*” [las bastardillas son nuestras]. (KANT, 1994:657-658)

primera *Crítica* fuese publicada, intitulado *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*,¹⁰⁰ hubo de conducir al fundador del criticismo, una y otra vez –obsesivamente–, al intento de determinar el estatuto de una ciencia semejante, hasta un punto en que –ya situado en el período crítico– llegaría a otorgar carta de ciudadanía a aquel impulso proverbialmente humano en virtud del cual la razón “avanza incontinentemente” (KANT, 1994:55) hacia asuntos cuyo desentrañamiento constituye una imposición de aquella misma razón, que se afana por dar respuesta, desbordando cualquier principio de origen empírico, a las preguntas cruciales de la existencia. Ahora bien, ese romance, y, por tanto, esa búsqueda típicamente kantiana en medio de la cual la metafísica natural, aquella tendencia de la razón, dialéctica por naturaleza, es aceptada como un rasgo presente siempre en ella, ¿no podría ponerse en correspondencia, salvando las distancias claro está –lo cual, sin embargo, no sería sino un obstáculo del todo superable, dadas las afinidades más profundas que se pueden constatar–, con aquella tendencia humana a ir más allá de los límites del lenguaje con sentido por la que Wittgenstein sentía un respeto reverencial? A este interrogante, la

¹⁰⁰ *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, escrito publicado en 1766, es decir, quince años antes de la publicación de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, es la obra que contiene en germen las ideas que, más tarde, en relación con el estatuto de la metafísica, consignaría Kant en esta última. En aquel escrito de 1766, en efecto, Kant se ocupa de un tema que le parece vano, pero que le otorga un pretexto oportuno para desvirtuar, en el ámbito de la filosofía, aquellos planteamientos que introducen una temática especulativa sin sustento empírico alguno, y, en el ámbito popular, aquellas creencias que dan vida a las pintorescas historias de fantasmas, uno de cuyos propagadores más celebres es el vidente sueco Emmanuel Swedenborg, a quien Kant ridiculiza sutilmente. El ansia humana de eternidad, y con esto, el horror a la condición finita que marca el destino humano, sería a la larga, el motor que da su impulso, igual en el docto que en el hombre de la calle, a las elucubraciones que pretenden otorgar realidad a mundos trascendentes; veamos cómo lo plantea Kant: “(...) las primeras ilusiones sobre supuestas apariciones probablemente han surgido de la lisonjera esperanza de que de algún modo se permanece después de la muerte, puesto que en las sombras de la noche a menudo la ilusión ha engañado a los sentidos y a partir de confusas surgieron fantasmagorías coherentes con la opinión antedicha, que finalmente dieron pie a que los filósofos desarrollaran la idea racional de espíritu y le otorgaran una entidad académica” (KANT, 1987:73). El balance final de la obra pone de relieve, en medio de los lamentos de Kant por haber tenido que ocuparse de una temática de ribetes fantásticos a la par que insulsos, la idea, convenientemente desarrollada luego en la primera *Crítica*, acerca de que la metafísica es la ciencia de los límites de la razón humana (KANT, 1987:102; 106). Se encuentran también aquí indicios de que la temática moral (KANT, 1987:110-11) y la preocupación por reconocerle a la experiencia su justo lugar en la elaboración de conocimientos científicos (KANT, 1987:75; 101-102; 107; 109) ya entonces constituían preocupaciones que iban camino a convertirse, como, en efecto, después ocurrió, en aspectos centrales del ideario kantiano.

presente investigación busca dar una respuesta afirmativa. Y a partir de esto, sostengo que en el caso de Wittgenstein –como en Kant, al hablar de metafísica dogmática y metafísica natural– es viable dejar establecida una distinción entre una metafísica doctrinaria, a la que el autor del *Tractatus* siempre combatió, y una metafísica no doctrinaria: precisamente, aquel impulso humano que, cada vez que tenía la oportunidad de hacerlo –como de hecho lo hizo, por ejemplo, en su célebre *Conferencia*–, Wittgenstein situaba en un lugar de privilegio. Llegados a este punto, es hora de entretejer los indicios señalados hasta aquí a fin de mostrar de qué manera la noción de «lo místico» bien puede ser considerada como la posibilidad de descubrir en el *Tractatus* la presencia, justamente, de una metafísica no doctrinaria.

3.3 La noción de lo místico y la posibilidad de la asunción de una metafísica no doctrinaria

Quien haya leído el *Tractatus* premunido de la coraza exegética neoempirista, sin duda se ha de haber sentido totalmente desconcertado al enfrentarse al paso 6.522. Pues es allí donde, tras haberse referido con discreto laconismo a aspectos de inocultable sesgo metafísico, Wittgenstein, sin mayores aspavientos, espeta al lector una certeza: “Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico” (WITTGENSTEIN, 1987:183).

De ningún modo sería un dislate afirmar que la postulación de la existencia de un aparente ámbito inexpresable a través de esta noción, tal como lo hace Wittgenstein, es la consecuencia directa del reconocimiento de que el lenguaje figurativo resulta insuficiente si se lo emplea para intentar representar esferas que –a diferencia de lo que sucede con los hechos del mundo– se resisten a ser traducidas a un código figurativo. Tampoco sería un desliz agregar a ello que, del mismo modo, a través de la forja de esta noción y todo lo que ella involucra, se hace patente el testimonio de que incluso el

mismo Wittgenstein no ha vacilado en dejar discurrir en el *Tractatus* una tendencia que bien podría ser caracterizada como metafísica al decidirse a dejar un puñado de aforismos de claro registro especulativo, aunque acompañada –algo que no debe perderse de vista– de una lúcida conciencia por parte de su autor acerca del carácter absurdo no sólo de aquellos, sino de la totalidad de los enunciados que componen la obra.

A primera vista, una actitud como la desplegada por Wittgenstein en el *Tractatus* a través de la cual se advierte con pareja rotundidad el rechazo de la metafísica, y, a un tiempo, el complaciente tratamiento de tópicos de evidente cariz especulativo, de hecho resulta desconcertante y desorientador. Aquella alusión que hiciera Carnap a la ambigüedad que encontraba en Wittgenstein en lo que respecta a la metafísica, y que, según el cofrade vienés, tenía su origen en un desajuste a nivel de la personalidad del autor del *Tractatus*, ilustra muy bien aquello a lo que me estoy refiriendo. Pero, si avanzamos en esta pesquisa con un poco más de detenimiento quizá sea posible aportar indicios que nos persuadan de que no hay tal ambigüedad. Y la explicación de este aparente conflicto podría comenzar yendo a hurgar en la vida de Wittgenstein.

Es fundamental, si se aspira a dar cuenta de la especial receptividad que Wittgenstein manifestaba frente a aquel núcleo inexpresable de cuestiones problemáticas de la existencia –léase «lo místico»–, tomar en consideración, no sólo su singular tesitura espiritual, manifestada desde temprano en su vida, y que mucho tuvo que ver con el signo bajo el cual colocaría su búsqueda filosófica, a saber, un rigorismo moral intimidante, sino, además, lo que quizá operó como catalizador en el inicio de la radical transformación de su actitud frente a lo que también cabría llamar el ámbito misterioso e inasible de la vida. Y es plausible atribuir ese papel a una experiencia

singular por la que atravesó siendo muy joven y que, según todo lo indica, ejerció en él una fundamental gravitación.

Ocurrió en Viena, alrededor de 1910. Wittgenstein, por entonces un joven de veintiún años, asistía a una representación teatral. Se trataba de la puesta en escena de una obra del dramaturgo austríaco Ludwig Anzengruber, *Die Kreuzelschreiber*. Era éste un drama de discreta calidad –a decir del mismo Wittgenstein–, cuya historia giraba en torno a un humilde picapedrero. Su vida había sido muy difícil: además de ser despreciado por la aristocracia del pueblo y ser considerado poco menos que un saltimbanqui, era hijo ilegítimo de una criada. Pero a despecho de ello, Juan –tal era su nombre– poseía una singular calma interior. En una ocasión, Juan decide compartir con los aldeanos el relato de la experiencia que hizo surgir en él esa serenidad de espíritu. Les cuenta que ocurrió durante el tiempo en que estuvo postrado en un camastro, muy enfermo, sin nadie a su lado que pudiera prestarle ayuda. Uno de esos días, tuvo una súbita revelación: algo así como una voz interior le otorgó el absoluto convencimiento de que nada podría ocurrirle, pues él «formaba parte del todo» (BAUM, 1988:56-57). El relato de este personaje, al comienzo del acto III de la obra, continúa así:

Aunque estés seis pies bajo tierra, tapado por la hierba, y aunque hayas de padecer lo mismo de nuevo, muchas miles de veces, nada te puede suceder –tú perteneces a todo esto y todo esto te pertenece a ti. Nada te puede suceder. Y esto era tan maravilloso que yo grité a todos los demás que estaban alrededor: Nada te puede suceder. Estáte, pues, alegre, alegre. Nada te puede suceder. (BARTLEY, 1987:221)

El impacto que el mensaje presente en esta parte de la obra produjo en Wittgenstein debió de ser decisivo. No es un azar que en una época bastante alejada ya de aquel momento, la rememorara como el inicio de un importante cambio en su vida. Pues solía decir que a raíz de aquella experiencia por primera vez en su vida acogió la

perspectiva religiosa con un ánimo notablemente receptivo (MALCOLM, 1965:73).¹⁰¹ Este despertar a la posibilidad de la religión es el inicio del extraño rumbo que a partir de entonces siguió su vida, rumbo jalonado de decisiones desconcertantes, y que parecía, por momentos, cruzar los límites mismos de la cordura. Por otro lado, de seguro tuvo mucho que ver este cambio de actitud con que alrededor de esa época se produjera el despertar de su interés por obras como *Las variedades de la experiencia religiosa*, de William James, o por autores preocupados por explorar el espíritu humano más allá de los linderos impuestos por la fría razón, como León Tolstoi¹⁰²

Algo dicho por Karl Jaspers quizá podría ayudar a captar el fondo religioso de aquella revelación: “En medio de la pérdida de todo queda esto: Dios existe” (JASPERS, 1974:33). La absoluta confianza que de pronto embarga al personaje de Anzengruber reposa en el total convencimiento de que es el espíritu, y de ningún modo el plano de los hechos, aquello que provee esa seguridad que lo sitúa, sin importar que todo en derredor de él se derrumbe, en una dimensión inexpugnable.

Que una visión tal caló profundamente en Wittgenstein puede ser atestiguado, tal y como ya lo hice ver en su momento, por el contenido de la *Conferencia sobre ética*, en que, Wittgenstein con el propósito de aproximar a su auditorio a la idea de valor absoluto menciona, al lado de otras dos enigmáticas experiencias, el sentimiento de

¹⁰¹ Asimismo, lo que le transmitió a Maurice Drury, su buen amigo y alumno de Cambridge, es otro indicio del valor que Wittgenstein le adjudicaba a la creencia religiosa, y que deja entrever la profunda huella dejada en él por aquel pasaje de la obra de Anzengruber: “No soy un hombre religioso, pero no puedo evitar contemplar cada problema desde un punto de vista religioso” (DRURY, 1989:144-145). Es muy probable que al negar que era un hombre religioso, lo que, en última instancia, estuviera negando Wittgenstein fuera su adscripción a alguna confesión religiosa; es decir, de lo que estaría tomando distancia sería del ritualismo convencional asociado a la religión como expresión de una doctrina específica, mas no dejando de lado el profundo significado que encierra la creencia religiosa en sí misma, y, vista, de este modo, como la íntima relación del hombre con lo sagrado. Esto último está plasmando en lo que en otro momento también le diría al mismo Drury: “Las maneras en que la gente ha expresado sus creencias religiosas difieren enormemente. Todas las expresiones religiosas auténticas son maravillosas, aun aquellas de los pueblos más salvajes” (DRURY, 1989:164).

¹⁰² El entusiasmo manifestado por Wittgenstein en relación con la lectura de estos autores es palmario en los pasajes de las cartas en que se refiere a estos descubrimientos literarios, y que escribiera a Russell en 1912. (WITTGENSTEIN, 1979:16; 22).

estar *absolutamente* a salvo (WITTGENSTEIN, 1989: 40). Y no sólo en este escrito tenemos un testimonio de la manera en que Wittgenstein había de interiorizar aquella inspiradora idea transmitida por el personaje de Anzangruber. Del mismo modo, las anotaciones de sus diarios contienen importantes indicios de la presencia de este ánimo. Durante su permanencia en el frente, cuando la Primera Gran Guerra, volcará al papel, seguro que con mano temblorosa, este pensamiento de Tolstoi: “El hombre es impotente en la carne, pero *libre* gracias al espíritu. Ojalá el espíritu esté en mí” (WITTGENSTEIN, 1991:53). Como testimonio de la firmeza de esta convicción nos queda esta otra anotación, hecha no pocos años después, en 1930: “Un ser que está en comunicación con Dios es fuerte” (WITTGENSTEIN, 2000:45). Y mucho más tarde, en 1946, escribirá algo que pone de relieve un aspecto de la religión que, de algún modo, trae a la mente esa idea de inexpugnabilidad espiritual a que me he referido antes: "Por así decirlo, la religión es lo más profundo y tranquilo del mar, que sigue tranquilo por alto que las olas suban" (WITTGENSTEIN, 1995:106). Las referencias a Dios en sus diarios, si bien no son abundantes, en cambio sí contienen un tono reverencial y profundo. Ciertamente, no están teñidas de cariz confesional alguno; de su visión podría decirse que es atípica. Wittgenstein identifica a Dios con el sentido de la vida, con el mundo, con el destino. Asimismo, sus reflexiones en torno a la muerte, al yo, a la vida feliz, a la existencia del mundo se entrelazan entre sí y con aquellas referidas a Dios.¹⁰³ Sería muy difícil negar que un matiz religioso impregna estas anotaciones. Y también lo sería negar que el plexo que conforman estas alusiones posee el mismo matiz que en el *Tractatus* se advierte en relación con «lo místico»; o, cuando menos, que entre la noción

¹⁰³ Referencias a esta temática se encuentran en su *Diario filosófico*, de modo más señalado en las anotaciones hechas entre el 15 de abril y el 19 de noviembre de 1916 (WITTGENSTEIN, 1986:123-152). Por lo que hace al *Tractatus logico-philosophicus*, alusiones de este tipo pueden ser halladas hacia el final del segmento 5 —se inician en el paso 5.6— y a partir del paso 6.4 en adelante. Es preciso no perder de vista, del mismo modo, las referencias dispersas en sus anotaciones personales publicadas bajo otros títulos, sus comunicaciones epistolares y, cómo no, la conocidísima *Conferencia sobre ética*.

de «lo místico», tal como se la presenta en esta obra, y el carácter que asumen tales alusiones en sus diarios hay una evidente y cercanísima aproximación.

Ernesto Sábato dijo alguna vez que un espíritu religioso no está definido como tal por la creencia absoluta en Dios, sino porque en aquél se manifiesta una preocupación permanente por ese problema (DELLEPIANE, 1992:39). Más allá de que el mismo Wittgenstein no se considerara una persona religiosa, lo cierto es que su preocupación en torno a los aspectos enigmáticos de la existencia y su empeño de vincularlos a Dios transparentan una actitud que bien podría denominarse religiosa en el sentido en que lo plantea Sábato. Pero, sea como fuere, y no volviendo la espalda al hecho de que, finalmente, todo ello, se sumerge en la bruma de los siempre problemáticos y también siempre presentes enigmas esenciales de la existencia, sería más adecuado asumir que, precisamente, es «lo místico», tal como él lo plantea, el dominio que engloba sus meditaciones en torno a todos aquellos aspectos.

Russell en alguna carta, tras haberse reunido con Wittgenstein en La Haya, en 1919, hablaba del «aroma de misticismo» que había percibido en el *Tractatus* y del hecho sorprendente de que Wittgenstein se hubiera convertido en un «místico completo» (WITTGENSTEIN, 1979: 75). Sospecho que aquí es donde se inicia la historia de lo que me atrevería a llamar un gran malentendido. Pues una cosa me parece más o menos clara: que Wittgenstein haya incorporado la expresión nominal «lo místico» en su primera gran obra y que se mostrara interesado por la lectura de místicos y de autores dedicados a hurgar en territorios espirituales alejados de la gris y fría razón no implica necesariamente que en el *Tractatus* haya algún tipo de misticismo o un ámbito místico, o, asimismo, que su autor ostente la condición de místico. Entre una y otra cosa hay, ciertamente, un gran trecho. Es palmario que algo no encaja en este punto. En vista de esto, quizá haya de resultar pertinente aproximarnos un momento a

un conocido artículo de Bertrand Russell a fin de tratar de entender qué está detrás del uso de aquellos adjetivos por parte de aquél y cuál es el sentido que adquiere en el contexto de sus ideas el término «misticismo».

En 1918, Russell había de publicar *Misticismo y lógica y otros ensayos*. El artículo que abre la obra, intitulado, precisamente, “Misticismo y lógica”, aborda los aspectos relacionados con lo que él considera son los dos impulsos humanos que, tan pronto unidos como desplegados en pugna, dieron origen a la metafísica, entendida ésta como el intento de concebir el mundo en su totalidad a través del pensamiento. (RUSSELL, 1961:7). Estas fuerzas espirituales que han direccionado el desarrollo de la búsqueda emprendida por la metafísica son el impulso científico y el impulso que Russell llama místico.

Si bien algunos pensadores han dado muestras de poner en marcha su labor sólo a partir de uno de esos impulsos, la mayor parte de las figuras emblemáticas de la filosofía han dado cabida en la mayor parte de los casos a aquellos dos impulsos, en un intento de lograr una conciliación entre afanes tan disímiles. Heráclito y Platón, a decir de Russell, son dos pensadores en que se puede advertir la amalgama genial de ambos impulsos. En ellos se aprecia, en efecto, al lado de su marcada tendencia a concebir la realidad en su esencial meollo como una dimensión ajena a las vicisitudes del tiempo y del espacio, una actitud que en significativas ocasiones se propone complementar aquella visión con datos y referencias tomados de los hechos del contingente mundo humano (RUSSELL, 1961:8; 13). Pero, al menos en Platón, es el impulso místico el que, finalmente, se impone (RUSSELL, 1961:10).

Ese impulso místico Russell pasa a denominarlo, de pronto, «filosofía mística» (RUSSELL, 1961:14), «metafísica mística» (RUSSELL, 1961:16), y en diversas partes del texto, «misticismo». Y, en efecto, tras referirse a Heráclito, Platón y Parménides

—en la doctrina del último de los cuales Russell descubre la presencia de un «misticismo lógico», esto es, la manifestación de ideas encaminadas a asir una realidad trascendente, pero encarnadas en nociones lógicas—, y luego también de aludir a Hegel, dice el filósofo inglés: “En todos los tiempos y en todas las partes del mundo, la filosofía mística se caracteriza por ciertas creencias que quedan ilustradas por las doctrinas que estamos considerando”. (RUSSELL, 1961:14)

Las creencias que definen a aquellas doctrinas consideradas por Russell místicas son cuatro. La primera es la creencia en que la intuición constituye un modo de acceso privilegiado a la esencia de la realidad en contraposición a la razón —o, dicho de otro modo, al conocimiento discursivo analítico—, pues ésta sería una herramienta particularmente limitada para alcanzar dicho propósito (RUSSELL, 1961:14-15). Otra creencia peculiar es aquella adoptada por el místico en relación con la unidad, y, a partir de ello, la consecuente negativa a otorgarle realidad a la oposición o división, sea donde fuere que ésta surja. Russell trae a colación algunas ideas de Heráclito, Parménides y Platón que ilustrarían este rasgo del misticismo (RUSSELL, 1961:15-16). En tercer lugar, tenemos la negación de la realidad del tiempo: la distinción entre lo pasado y lo futuro, según esto, sería una simple ilusión. Esta asunción se encuentra presente, según Russell, en las doctrinas de Hegel y Spinoza (RUSSELL, 1961:16). Por último, está la creencia en que el mal es, del mismo, modo, pura ilusión; una ilusión que se genera por la vocación fragmentaria del intelecto analítico. Incluso el bien es considerado, en virtud de esta creencia, mera apariencia. El misticismo exhibe, pues, al hacer suya esta creencia, una aceptación jubilosa de la vida, como producto directo de haber alcanzado una verdad fundamental, a saber, la inexistencia de lo bueno y de lo malo, si éstos son considerados como aspectos irreconciliables y presentes en el mundo. Los sistemas de Hegel y Spinoza encarnan también posturas de este tipo.

A partir de esto, es posible caer en la cuenta de que el sentido que adquiere el término «misticismo» y expresiones derivadas de éste, en el marco del pensamiento de Russell no tiene que ver de modo exclusivo ni con el misticismo especulativo de un Eckhart o de un Plotino, ni con el misticismo religioso de un San Juan de la Cruz o de una Santa Teresa de Ávila. Pues aun cuando aquéllos y éstos bien pueden quedar englobados por semejante noción, el alcance que posee el término «misticismo» y aquellos otros que derivan de éste no se refiere sólo a ellos. Es más: los planteamientos a que acude Russell para ejemplificar el arraigo de esta tendencia corresponden, fundamentalmente, a doctrinas filosóficas.

El sentido que le adjudica Russell al término de marras alude, más bien, al afán totalizador, al afán de conocimiento que pasando por alto las restricciones de la experiencia, pretende haber hallado a través de una aprehensión directa un trasmundo que vendría a ser expresión del verdadero ser. Esta tendencia asume un carácter especulativo que tipifica el proceder de algunas corrientes y doctrinas filosóficas, aquéllas que podrían ponerse en correspondencia con lo que Kant llamaba metafísica dogmática. Por lo expuesto, «misticismo», como término situado en la perspectiva de Russell no vendría a ser ni más ni menos que «filosofía especulativa», o, sencillamente, «metafísica», en los términos en que Wittgenstein presenta en el *Tractatus* aquellas cuestiones cuyo planteamiento sencillamente genera absurdos. Se trata, como se puede advertir, de un misticismo concebido como expresión de un tipo de filosofía profundamente especulativa; aquella a la cual Russell se opone, recomendando, por el contrario —en plena consonancia en este punto con el positivismo lógico— una filosofía científica.

Así, pues, qué duda cabe: Wittgenstein era, a juicio de Russell, uno de estos místicos. Y repárese en esto (que es un punto en que me permito insistir): no un místico

especulativo al modo en que lo podría haber sido Plotino o Meister Eckhart; no un místico a la manera de los místicos españoles o al modo en que lo fue, por ejemplo, Jakob Boehme; no. Wittgenstein es un místico en la perspectiva de Russell muy probablemente porque en La Haya, cuando hubieron de encontrarse a poco de terminada la guerra del catorce, el autor del *Tractatus* se encontraba más interesado que nunca no sólo en la lectura de místicos como Silesius, como lo había estado también en la de libros como *Las variedades de la experiencia religiosa*, sino, sobre todo, abocado a desentrañar los aspectos relacionados con los límites del lenguaje y con los problemas asociados a aquellos asuntos enigmáticos de la existencia, que, como queda establecido en el apotegma 6.52 del *Tractatus*, no son siquiera rozados por la ciencia. Para emplear una expresión a la que recurre el propio Russell en aquel artículo suyo para referirse a aquel que pone al frente una actitud de este tipo, Wittgenstein era un metafísico místico; o, para decirlo de modo más directo: un metafísico más, que, como tal, había dejado el suelo de la experiencia y el rigor de la filosofía científica que con tanto ahínco Russell patrocinaba.¹⁰⁴

Los rasgos que tipifican el misticismo (es decir, bajo la mirada de Russell, una doctrina filosófica de inspiración abiertamente especulativa) son aquellos que es posible encontrar en sistemas como los de Platón, Hegel o Spinoza. Pero hay algo más. Incluso asumiendo este sentido, no es éste el que podría ser empleado en el caso de Wittgenstein. El autor del *Tractatus*, en principio, no articuló jamás doctrina alguna: más bien, el suyo constituye un discurso, por decirlo de algún modo, «anti-doctrina».

Sus referencias a temas de cariz especulativo y la incorporación en su primera gran

¹⁰⁴ El artículo que he examinado brevemente arriba finaliza con una entusiasta alusión al propósito perseguido por su autor de concretar una filosofía científica: “(...) la filosofía científica, pese a encontrarse todavía en su etapa formativa, representa una forma de pensamiento más elevada que cualquier creencia o imaginación precientíficas, y (...) trae consigo una espléndida recompensa al ensanchar los horizontes y acrecentar la amplitud y la comprensión. (...) Una filosofía verdaderamente científica será más modesta, más fragmentaria y ofrecerá menos resplandores de espejismos externos que halaguen esperanzas engañosas, pero también será más indiferente al hado y más capaz de aceptar el mundo sin la tiránica imposición de nuestras pasajeras exigencias humanas”. (RUSSELL, 1961: 38-39)

obra de una noción como «lo místico», tanto como la invocación al silencio en la parte final del *Tractatus*, son aspectos que poseen una significación ciertamente singular, y que por ello mismo, lejos se encuentran de poder ser situados dentro del marco de interpretación que provee Russell al tratar acerca de la vertiente de la filosofía asumida como supuesto saber integrador, es decir, como metafísica.

Establezcamos claramente este punto, entonces: Wittgenstein no fue un metafísico —de aquellos que quedan señalados como tales en vista de la caracterización dada por Russell—, y mucho menos, un místico. Y si este epíteto —el de «místico»— poco a poco fue instalándose en el fraseo empleado por algunos autores para referirse al autor del *Tractatus*, ello probablemente se haya debido al impulso que aquella caracterización tomó paulatinamente a partir del influjo del tenor con que Russell, en aquella carta a que ya nos hemos referido, alude a la actitud de Wittgenstein, sin que se haya reparado en que a la expresión «misticismo», el que fue en algún momento el maestro de Wittgenstein, le adjudicaba un sentido que, como acabamos de ver, posee una determinación semántica más flexible que aquella que normalmente se le atribuye, cuando se la emplea para dar cuenta de la actitud asumida por quien busca alcanzar la unión con la divinidad.

Si he de dar un breve catálogo de aquellos personajes que han adoptado una actitud de búsqueda identificable con una actitud mística, pues tendría que nombrar, entre otros, a Plotino y al pseudo Dionisio; también a Maister Eckhart, Jakob Boehme y Angelus Silesius. Y, del mismo modo, a los místicos españoles: Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz. En todos ellos es ampliamente constatable la búsqueda de la experiencia de la unidad con Dios, es decir, la búsqueda de una experiencia directa con la divinidad (MANZANO, 2007: 7; MAÑÓN, 1995: 10).

Prestemos atención a un pasaje procedente de un escrito de Boehme simplemente para tener una idea del tipo de aproximación que pone en juego un místico. En las primeras líneas de sus *Confesiones*, Boehme se expresa de este modo:

No es el arte el que ha escrito esto, ni hubo tiempo tampoco para entrar a considerar cómo hacerlo correctamente de acuerdo con la debida comprensión del arte de escribir, pero todo fue ordenado de acuerdo al Espíritu, que a menudo actuaba de prisa (...) La mano del escriba por no estar acostumbrada a la tarea a menudo temblaba; y aunque pude haber escrito de manera más precisa, correcta y simple, la razón por la cual no lo hice fue que el quemante fuego forzaba esa velocidad en mí y tanto la mano como la pluma tenían que apresurarse a obedecer. Pues ese fuego viene y se va como una lluvia súbita (BOEHME, 1971: 27)¹⁰⁵

No hay nada parecido a esto en los textos de Wittgenstein, y mucho menos en el *Tractatus*. Aun cuando sería torpe negar que en sus diarios y en su primera obra, en efecto, hay referencias a Dios, a la voluntad y también al sentido de la vida, y a lo que tratamos aquí, esto es, a lo que nuestro autor denomina «lo místico», de ningún modo a partir de ello sería legítimo efectuar una identificación entre el modo en que aborda Wittgenstein estas cuestiones y el tono adoptado por un místico al momento de intentar trasladar al papel sus experiencias extáticas, y esto debido a la heterogénea naturaleza de los propósitos perseguidos por uno y otro.

Isidoro Reguera, más allá del hecho por demás manifiesto de que sus aportes a la interpretación del *Tractatus* posean un valor altamente estimable, y algunos otros autores, al momento de abordar la cuestión relativa a «lo místico», incorporan por

¹⁰⁵ Un breve pero, a la mismo tiempo, bastante ilustrativo catálogo de textos debidos a la pluma iluminada de algunos místicos procedentes de las más diversas doctrinas religiosas es el que se puede encontrar en MICKLEM, 1950:162-163. Es bastante notoria la diferencia que adopta el tono que se puede advertir en estos textos y aquellos que encontramos en el *Tractatus* o en cualquier otro escrito de Wittgenstein. El autor citado, a propósito de estos textos de inspiración mística, dice: “Los escritores de [estos pasajes] usan varias formas de expresión; pero todos en [ellos] presuponen una pérdida de su individualidad [a] través de la íntima unión con lo divino (...). Algunas veces, el lenguaje es el de identificación del yo con lo divino, como no con poca frecuencia ocurre en los sufís mahometanos; otras veces es de absorción en lo divino, como en los cultos panteístas; otras lo es de embriaguez o raptó, como en el misticismo de Dionisos y en el de Eros; también a veces es el desposorio, como en el “desposorio espiritual” reconocido en formas místicas del cristianismo. Las diferencias son importantes; pero no es menos significativo que prevalezca en muchas edades y religiones la creencia, basada en “experiencias”, de que el hombre puede unirse con la divinidad de tal manera que la palabra “deificación” no parece impropia. (MICKLEM, 1950:163-164)

momentos giros inoportunamente especulativos y emplean un tono que cristaliza en una lectura a través de la cual Wittgenstein es presentado, sólo por el peregrino gesto de incorporar en su obra la expresión «lo místico», en un filósofo que asume una actitud mística, lo que faculta a aquellos intérpretes, con diversos grados de énfasis, a señalar en el *Tractatus* la presencia de una mística o de un misticismo. Ésta podría ser denominada, para introducir aquí el retruécano que ya anuncié líneas arriba, una *interpretación mística de lo místico*. Me concentraré en delinear de modo sucinto el modo en que el autor español aborda esta cuestión.

Cuando Reguera se pregunta, a partir de una de las asunciones básicas de Wittgenstein en el *Tractatus*, a saber, que hay algunos aspectos que sólo se muestran, si ello “(...) es realmente una incapacidad del hombre, o constituye la mayor gloria de lo trascendente?” (REGUERA, 1980:25), está acogiendo un presupuesto que peligrosamente introduce un tópico contra el cual, hasta donde alcanzo a ver, Wittgenstein en todo momento batalló: dicho presupuesto es aquel según el cual se asume la existencia de un ámbito de carácter elusivamente trascendente. Que la ética sea trascendente, según lo afirma en el *Diario filosófico* (o trascendental, esto en el *Tractatus*) o que sostenga (cierto que sin explayarse mayormente sobre este asunto) que lo místico, ciertamente, existe, no implica que Wittgenstein postule (o siquiera insinúe) que, en sentido estricto, haya un ámbito que se sitúe —literalmente— más allá de los hechos, una suerte de región (¿platónica quizá?) en que se emplazan aquellas cosas que constituyen el verdadero ser, todo aquello que verdaderamente importa al hombre. Ciertamente, cómo dice Wittgenstein, lo inexpresable existe, y es lo místico. Pero, ¿acaso esta misma lacónica, desconcertante e inquietante aseveración, rotunda y a la vez caediza, no es mismísima expresión, por todo lo dicho por Wittgenstein en el libro (y sobre todo por los sorprendentes dictámenes de sus partes finales), de aquello que lo

mantuvo en vilo toda su vida, esto es, expresión, a la postre, de su aguda y dramática preocupación por los límites del lenguaje, y nada más (¿no es suficiente?) que eso? Los límites del lenguaje, los agónicos límites dentro de los cuales se mueve el hombre –extraviado muchas veces (por ejemplo, en medio de la filosofía)–, ¿no son, justamente, aquellos mismos que, a sabiendas del fracaso, anunciado en la misma obra, Wittgenstein intenta cruzar en el *Tractatus logico-philosophicus*, dejando en ese mismo intento aquellos aforismos que, luego, son ilegítimamente convertidos por autores como al que ahora pasamos sucinta revista, en la entrada a una región trascendente que acaso jamás sepamos a ciencia cierta si realmente está ahí o si ella es, finalmente, sólo una hipóstasis de nuestros más íntimos deseos de eternidad, de nuestros más arraigados miedos a la finitud y al deterioro (y permíteme el dramatismo patético de las mayúsculas), al *Inevitable Final*?

Que Reguera aborda esta temática con la vista fija en la noción de «lo místico», y que, subrepticamente incorpora términos que, aunque derivados de aquélla, no justifican con ello su inclusión, teniendo en cuenta lo expuesto hasta aquí, queda testimoniado por lo que dice a continuación:

Poder hablar de lo trascendente sería manejarlo, analizarlo y conformarlo según las categorías descriptivas. Sería humanizar (antropomorfizar) toda esa realidad trascendente (material o mística) que, estando más allá de la lucidez del hombre, es sin embargo, su última justificación y su misterio: ¡el hecho puro y simple de que las cosas sean! (...) Lo real queda más allá siempre de las estructuras lógico-lingüísticas como un simple presupuesto de sentido, en silencio. Hablar (pensar) es inevitablemente perder lo real (REGUERA, 1980:25-26)

Encontramos aquí peregrinas referencias a una realidad trascendente que alternativamente puede ser material o mística (¿mística?), y una alusión a la pérdida de lo real (aquello que verdaderamente existe: ¿fundacionalismo filosófico?)¹⁰⁶ como

¹⁰⁶ En otro pasaje de su indudablemente valiosísima obra (la discrepancia, por supuesto, no ha de conllevar de ningún modo una maniobra que pretenda escamotearle dicho mérito), Reguera insiste en esta idea: “Lo real, *incomprensiblemente* (...), queda místicamente más allá de lo lógico, sustentándolo”.

producto de hablar (o ejercer el pensamiento). La noción de «lo místico», aunque tangencialmente, se encuentra presente en el texto considerado, pues los motivos a los que recurre Reguera para articular su discurso en esta parte están estrechamente ligados a dicha noción: el hecho de que las cosas sean (*que* el mundo sea), el silencio, el carácter inexpresable de ciertas cosas, que, por ello mismo, sólo se muestran. Y, de hecho, Reguera menciona, además, una supuesta «realidad mística». ¿Pero es esto lo que concentrarían las ideas concernientes al silencio y a la mostración, si se las vincula con la noción de lo místico? No lo creo.

Veamos, otro pasaje, para que no quede duda de que esta lectura convierte espuriamente al *Tractatus*, al concebir aquellos motivos relacionados con «lo místico» como puntos de acceso a una realidad extramundana, en una obra que, diríase, podría tomarse como un manual para iniciarse en maniobras extáticas:

(...) trazar los límites del mundo es señalar indirecta, pero inevitable y precisamente, las fronteras donde se inicia la pérdida del ser racional en la trascendencia. La pérdida (dionisiaca sinrazón) acá en el mundo transcendente, donde el hombre (sujeto-empírico) es inmediato e inmanente a los significados en la madre tierra. Y la pérdida (feliz y hermosa eternidad) del hombre allá en lo místico, en el 'que' completivo de las cosas, en el hecho puro y simple de que las cosas sean, de que él mismo sea, allende subposiciones interrogativas de la lógica de qué o cómo sean las cosas. (REGUERA, 1980:17)

Si esto es lo que dice Wittgenstein a través del *Tractatus*, o si esto es lo que logra alcanzar el lector, al sumergirse y chapalearse entre sus apotegmas, entonces, sí, tenemos al frente, no sólo una obra que parecería exhibir perfiles casi indistinguibles de la que poseen aquellas otras que comprobadamente ostentan un cariz místico, sino a un

(REGUERA, 1980:140). Y al hablar de la lógica, la experiencia y «lo místico», dice Reguera: “(...) cualquier género de experiencia es posterior a la lógica y condicionado por ella, puesto que (lo que entendemos por) «experiencia» es algo siempre racionalmente describable, y, por tanto, apriorísticamente condicionado por la lógica. Antes de la lógica sólo está lo místico. Antes de la determinación lógica de las proposiciones elementales no hay «mundo», hay *simplemente* algo. Lo nouménico es lo místico, en Wittgenstein” (REGUERA, 1980:122). Y en otro pasaje, alude nuevamente a una realidad extramundana, «el mundo místico»: “(...) el mundo bello y bueno, el mundo verdadero, es otro: el indecible y místico”. (REGUERA, 1980:172)

autor que, decididamente, posee una tendencia bastante cercana (si bien de naturaleza, extrañamente profana) a aquella típicamente mística.¹⁰⁷ Ciertamente, se trata de una lectura;¹⁰⁸ de una lectura más; como lo es la que propongo a través de esta investigación. Y en virtud de ésta, formulo un interrogante, ¿supone la incorporación de la noción de «lo místico» la manifestación de una experiencia mística? Como se puede colegir de lo que se tiene expuesto hasta aquí, mi respuesta a esta pregunta ha de expresarse a través de un categórico no.

¹⁰⁷ Brian McGuinness, del mismo modo, llega a concebir el *Tractatus* como una obra de naturaleza extática y avanza una interpretación que, desde la modesta perspectiva que adopto, derrapa al intentar adjudicarle al autor del *Tractatus* una asunción que, sospecho, Wittgenstein jamás se habría decidido a asumir: “No es injusto ver toda su filosofía como una especie de revelación mística recordando que místico *quiere decir* lo que no puede o no debe ser dicho (...). La lectura del libro, por tanto, tiene un propósito: ser como una iniciación a los misterios, y cuando se llega a ellos puede ser olvidada”. (MCGUINNESS, 1991:394). En esta misma senda interpretativa, e incorporando un pasaje extraído de un artículo de Ramón Xirau para respaldar su punto de vista, Mario Boero, luego de considerar aquel paso memorable del *Tractatus* en que Wittgenstein recurre a la socorrida imagen de la escalera, extrae una conclusión francamente delirante: “Esto en realidad es enunciar cómo se puede estar instalado más allá del «límite». ¿Pero cómo se explican estas formulaciones? Ramón Xirau dice: «De pronto todo se ilumina. Si por una parte lo decible aclara algunas cuestiones importantes, por otra, y fundamentalmente, es la vía ascética que puede conducir a «lo místico». Por esto, cuando se alcanza lo que se muestra, las proposiciones previas son “sin sentido” y, sobre todo, por esto, todo el aparato sistemático del *Tractatus* es lo que aquí debe nombrarse vía ascética””. (BOERO, 1989:255)

Y Umberto Eco, aun cuando el suyo no constituye un estudio centrado en una temática asociada exclusivamente a la obra de Wittgenstein, a propósito de las reflexiones que lleva a término en torno a la favorable acogida que en esos tiempos (finales de la década del cincuenta) la cultura occidental empezaba a dar al budismo Zen, desliza una idea que, según lo estimo, se revela despropositada en la medida en que asimila al pensamiento místico alemán las reflexiones de Wittgenstein hechas en relación con el silencio y «lo místico»: “(...) en Wittgenstein existe efectivamente el desvanecerse de la filosofía en el silencio, en el momento mismo en que se tiene la instauración de un método de rigurosa verificación lógica de clara tradición occidental. No se dice cosas nuevas. Wittgenstein tiene estos dos aspectos, y el segundo es el acogido por el positivismo lógico. Decir del primero, el del *silencio*, que es un aspecto Zen significa hacer en realidad un hábil juego de palabras para decir que se trata de un aspecto *místico*. Y Wittgenstein forma parte indudablemente de la gran tradición mística germánica y se alinea junto a los que celebran el éxtasis, el abismo y el silencio, desde Eckhart a Suso y a Ruysbroek”. (ECO, 1979:269)

¹⁰⁸ Es justo decirlo: Reguera se apura a dejar establecido que «lo místico» no es un mero sentimiento piadoso, ni está relacionado con la fe, pues, según Reguera —y esto, sea dicho de paso, suena extraño—, “(...) radicalmente lo místico es producto de una deducción lógica basada en todo un arduo proceso lógico de elaboración”. Claro que esto lo dice catorce años después, en otra obra; obra en la que, sin embargo, continúa empleando la expresión «mística» para referirse a lo que en el *Tractatus* gira en torno a «lo místico», perseverando en esa asimilación espuria de términos derivados de aquella noción, asimilación que vengo cuestionando (REGUERA, 1994:16-17). Se sigue, pues, de lo dicho por este autor en el pasaje al que acabo de referirme, que en el caso de Wittgenstein no se trataría de un misticismo que busque la unión con la divinidad. Pero, entonces, ¿a santo de qué insistir en seguir llamando misticismo a la actitud asumida por Wittgenstein, y «mística» a aquello que queda vinculado a la expresión «lo místico»? Concedamos que una actitud de ese tipo podría tratarse de la manifestación de un proceder al que quizá vendría bien denominar «misticismo profano». Ahora bien, ¿esta expresión no constituiría una *contradictio in adjectio* y, por lo tanto, no valdría de nada recomendar su empleo, pues ella, sencillamente, no diría nada?

Quizá sería un tanto más convincente (y modesto) concebir «lo místico» –colocando esto al lado de la consideración de su inefabilidad¹⁰⁹–, y siguiendo en esto además a Círyl Barret (BARRET, 1994:109-111) como una noción que entraña la manifestación de asombro ante algo que no puede ser explicado, ante aquello que conduce a un estado de perplejidad, al situarse el hombre frente a cuestiones radicales que como lo dejara expresado Wittgenstein son del todo ajenas a la ciencia:

Sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta. (WITTGENSTEIN 1987: 181; 183)

«Lo místico»: una noción en que se condensa esa urdimbre de cuestiones metafísicas a las que Wittgenstein prestaría atención siempre: ética y estética –Wittgenstein las identifica–, creencia religiosa, en fin, la existencia del mundo y de la vida misma. Cuestiones éstas que no admiten su consideración como objeto de un discurso de alcances figurativos, y ante las cuales, una vez situado el hombre en los límites mismos de la expresabilidad, emerge el asombro que suscita su enigmática condición. Y que acaso por poseer esta naturaleza, o, mejor, por despertar en quien las considera, aquel sentimiento de desborde, rehúyen cualquier abordaje de tipo explicativo, representacional, característico empeño de la tradición filosófica. Se trata de la constatación de un impulso, siempre insatisfecho, por disipar la bruma

¹⁰⁹ No veo ningún obstáculo para asimilar a la idea de inefabilidad, según lo que he venido diciendo sobre el carácter que podría sumir el silencio en el *Tractatus*, aquella otra que, en contraste con un plano mutismo, se relacione, más bien, con una renuncia a formular presuntas teorías filosóficas, y con esto, conduzca a desechar el ilusorio propósito de fundar una doctrina metafísica. El término inefabilidad, entonces, no podría significar, en este contexto, inexpresabilidad absoluta o silencio sin más. La inexpresabilidad estaría dada, más bien, por la imposibilidad de figurar un hecho posible, según las estipulaciones hechas por Wittgenstein. Y esto aun cuando sabemos que el estatus epistemológico de los enunciados tractatusianos, y, con ello, el de la llamada teoría figurativa del lenguaje, se encuentra seriamente comprometido por el desenlace a que se nos conduce a partir de lo expresado en el aforismo 6.54, el de la célebre escalera.

problemática de la vida.¹¹⁰ Ese impulso que nace como dramática reacción frente a la insuficiencia de las respuestas que formula la ciencia (WITTGENSTEIN, 1986: 89), que, por su naturaleza, discurren harto alejadas de los deseos del hombre por aproximarse a las cuestiones últimas que configuran su siempre problemático horizonte.

Plantearse cuestiones relativas a la pasmosa idea de la muerte, tanto como la pregunta, derivada de ella, por el destino del hombre; intentar determinar en qué consiste una vida feliz; espetar la certidumbre de que la existencia del mundo es un milagro estético; buscar con un ritmo trepidante el secreto vínculo entre el arte y la felicidad; inquirir acerca de la voluntad y acerca, también, de un sujeto metafísico, concebido como límite del mundo y desdibujadamente presente como elusivo receptáculo de la ética; concebir a Dios como destino y sentido del mundo; en fin, aproximarse desde diversos ángulos al mismo acuciante enigma del sentido de la vida como tal y de la existencia misma —el evento asombroso de *que* el mundo sea—, es la manera en que Wittgenstein, para emplear la expresión de Camus, exhibe ese apetito de claridad (CAMUS, 1985: 32), común a la especie, que, sin embargo, no está destinado bajo ningún planteamiento —por las restricciones que el mismo autor ha expuesto, inherentes a cualquier discurso que pretenda ser representacional, a partir de la constatación de los límites insalvables con que se enfrenta el lenguaje humano— a ser satisfecho con la provisión de un cuerpo doctrinario que contenga verdades esenciales acerca de la existencia. Es a esto, según creo, aquello a que alude Wittgenstein cuando nos habla de la «existencia» de «lo místico». No en vano, refiriéndose al impulso en virtud del cual el hombre infructuosamente intenta ir más allá del lenguaje figurativo,

¹¹⁰ “¿Qué sé sobre Dios y la finalidad de la vida?”, se pregunta Wittgenstein en un pasaje de sus diarios, en 1916; la respuesta que se da a sí mismo es: “Sé que este mundo existe”. Y en relación con el mundo, expresa otra certidumbre; Wittgenstein sabe “[q]ue hay en él algo problemático que llamamos su sentido” (WITTGENSTEIN, 1986:126). Alrededor de un mes después, volverá sobre el asunto, pero esta vez a través de una pregunta: “¿(...) cabe vivir de un modo tal que la vida deje de ser problemática?” (WITTGENSTEIN, 1986:127). Su interés por acercarse a ese escurridizo sentido es patente.

cuando trata de expresar el valor absoluto en los ámbitos de la ética y la religión, dirá en la conferencia pronunciada en 1930:

Mi único propósito —y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión— es arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado. (...) Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría. (WITTGENSTEIN 1989:43)¹¹¹

«Lo místico» acaso sea una noción límite. Según esto, «lo místico» de ningún modo señalaría en dirección a una región trascendente, y menos aún determinaría la iluminación de quien a partir de esta privilegiada condición, al entrar en posesión de las claves de la existencia, haya logrado descubrir a través de su aprehensión inefable el sentido último de la vida. La noción de «lo místico», como decía, podría ser asumida como una noción límite que está en el *Tractatus* como expresión de aquello acerca de lo cual ni la filosofía ni mucho menos la ciencia nos podrán decir nunca nada. Y entiéndase esto: no podrán decirnos nunca nada sobre la base del alcance que en el *Tractatus* se le adjudica a este término —decir—, y en torno al cual ya me he explayado, espero, lo suficiente en el lugar oportuno. Esta elusiva noción pareciera estar más relacionada, por lo dicho hasta aquí, con lo que Wittgenstein expresa en los pasajes que conforman, según denominación acuñada por los nuevos wittgensteinianos, el marco de la obra, esto es, los sectores correspondientes al prefacio y a los pasos finales del *Tractatus*.

Como se sabe de sobra, el hecho que imprimió otra vuelta de tuerca al estado de la cuestión en lo que atañe al panorama interpretativo que se había configurado frente al

¹¹¹ Esta actitud de comprensión y, más aún, de respeto, hacia aquella tendencia humana será manifestada en otra ocasión, en el curso de una de las conversaciones que, en torno a la religión, mantuviera con Friedrich Waismann: “Sólo puedo decir que no me burlo de esa tendencia de los hombres; antes bien que me quito el sombrero”. (WAISMANN, 1973:104)

contenido de la primera gran obra de Wittgenstein es la publicación, en la década de los sesenta, de las cartas que Wittgenstein escribiera en 1919 a Ludwig von Ficker, a la sazón editor de la revista *Der Brenner*, cuando ambos trataban cuestiones relativas a la posible publicación del *Tractatus*. Una de estas cartas es, de modo señalado, la que se encargaría de dar de lado con aquella perspectiva desde la cual se prestaba desproporcionada atención a los aspectos vinculados al lenguaje, a los temas que tenían que ver con la representación de la realidad a través de éste y a los medios formales de análisis presentes en la obra, y en virtud de la cual el *Tractatus* no era visto sino como un libro de lógica. Bien podría estimarse que el contenido de dicha carta viene a constituir la última pieza del rompecabezas que permitiría completar el cuadro y despejar las pocas dudas que pudieran haber quedado en relación con los alcances de la obra.

El texto de la mencionada carta es revelador y contundente, pues en este pasaje se encuentran sintetizados los motivos centrales que Wittgenstein volcó en aquella parte de su obra que de modo desconcertante adopta matices inquietantemente especulativos: ética y silencio, aspectos esencialmente vinculados con la noción de «lo místico». En ella, sin abandonar un momento su estilo sibilino y paradójico, Wittgenstein le dice a Von Ficker:

El punto central del libro es la ética. Alguna vez pensé incluir en el prefacio una sentencia que, de hecho, quedó fuera pero que escribiré aquí para ti, puesto que es tal vez la clave de la obra. Lo que quería escribir era esto: mi obra consiste en dos partes: la aquí presente y todo aquello que yo no he escrito. Y es precisamente esta segunda parte la importante. Mi libro pone límites a la esfera de la ética desde dentro, por así decirlo, y estoy convencido de que ésta es la única manera rigurosa de trazar tales límites. Dicho brevemente, creo que allí donde otros muchos hoy en día no hacen sino hablar gaseosamente, yo me las he arreglado en mi libro para colocar cada cosa en su sitio al guardar silencio sobre ello. Por esta misma razón, a no ser que yo esté del todo equivocado, este libro dirá un montón de cosas que tú mismo quisieras decir. Por el momento te recomiendo que leas el prefacio y la conclusión, puesto que contienen la expresión más directa del objetivo del libro”. (BARTLEY III, 1987:61)

Este memorable pasaje es conocido de sobra, pues ha sido citado *ad nauseam* en los diversos trabajos que sobre esta temática se han dado a la estampa, dada la relevancia que concentra al momento de intentar determinar los motivos que movilizaban la labor filosófica de Wittgenstein, circunstancia, empero, que no ha significado que se haya insistido lo suficiente en la necesidad de seguir su sugerencia. Si algún mérito se ha de atribuir a la interpretación difundida por los nuevos wittgensteinianos –y al margen de que su lectura haya partido o no de la consideración de dicha carta–, ése ha de ser el haberle restituido a estos sectores de la obra el papel capital que Wittgenstein, como se advierte en la carta aquélla, les había asignado, y que los muestra como aspectos clave al momento de emprender la lectura del *Tractatus*.

Veamos, pues, qué encontramos en el prefacio y en los pasos finales de la obra.

Por lo que hace al prefacio es célebre aquel pasaje en que Wittgenstein con una aparente petulancia le comunica al lector que la verdad de lo expuesto en el libro es intocable y definitiva, para, inmediatamente después, expresar el convencimiento de haber solucionado de una vez y para siempre los problemas (WITTGENSTEIN 1987: 13). De hecho, una afirmación de esa laya, expresada con la convicción de un iluminado, entrañaría, ciertamente, el riesgo de ser considerada como el producto de un arrebató de soberbia. Y éste podría haber sido el caso, si no fuera por la presencia de otra convicción en el mismo prefacio y a pocas líneas de distancia de aquel pasaje; aquella que traduce una descorazonadora constatación: extrañamente, Wittgenstein señala allí que es muy poco lo que se ha logrado con eso (WITTGENSTEIN 1987: 13). ¿En qué consiste, pues, la verdad de aquellos pensamientos y el anuncio de la definitiva solución alcanzada a través de ellos? ¿Cuál es la trabazón que existe entre la verdad de que habla Wittgenstein y el ínfimo valor que le adjudica a los resultados obtenidos? De

entrada conviene remarcar un detalle que podría ser considerado un guiño del autor: al consignar en el prefacio la palabra «verdad», Wittgenstein la escribe en cursivas.¹¹²

Desde algún punto de vista, este gesto tal vez parecerá irrelevante; desde otro, incluso pueda ser visto como una manera a través de la cual Wittgenstein sólo buscaba poner de relieve la trascendencia de su contribución. Pero esta última conjetura ha de desecharse, pues el balance presente allí mismo, como ya quedó señalado, indica que Wittgenstein, lejos de atribuir trascendencia al paso dado en la obra, despoja de mayor relevancia a lo logrado. Y hay algo más. Adviértase que el uso de cursivas por parte de Wittgenstein a lo largo del *Tractatus* aparece en relación con términos que resultan ser clave en el contexto de sus planteamientos. Así, emplea este recurso al momento de mencionar términos como «mostrar» y «decir», entre otros.¹¹³ Frente a esto, el interrogante que surge casi por sí solo es el referido a qué papel puede desempeñar el término «verdad» en una obra en que su aplicación se ha reservado al artilugio empleado para la representación del mundo: la proposición. Pues es ésta, en efecto, la que figura los hechos, y es por eso por lo que entraña la posibilidad de ser verdadera o falsa, pues su función consiste en describir —o representar— una posible configuración ya sea de objetos, en el caso de un *Sachverhalt*, ya de hechos, si de lo que ha de representarse es un *Tatsache*.

Dejemos en suspenso esta cuestión, que será retomada luego, y dirijamos ahora nuestra atención a la conclusión de la obra, sobre todo a su penúltimo aforismo —el signado con la cifra 6.54— aquel en que Wittgenstein se pronuncia acerca del

¹¹² Acerca del uso de cursivas por parte de Wittgenstein al momento de escribir la palabra *verdad*, K. T. Fann desarrolla de manera breve ideas sugestivas que están vinculadas de algún modo con aquellas otras formuladas en este punto de la presente investigación. Y digo de algún modo, porque las conclusiones a que arriba este autor en esta parte de su obra favorecen aquel punto de vista que endilga al *Tractatus* la mágica virtud de mostrar el sentido de la vida a todo aquel que haya seguido el curso de lo dicho allí. De conclusiones de este tipo, la presente investigación, como se habrá podido advertir, se esfuerza, en todo momento, por tomar inmediata y prudente distancia. Cfr. FANN, 1992:56-58.

¹¹³ Cfr. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, *pássim*.

paradójico carácter de su discurso, compuesto, según afirma, de absurdos elucidadores. Es allí donde se encuentra, por lo demás, un giro emblemático. Wittgenstein recurre a una afortunada y oportuna imagen para dar cuenta de los reales alcances de una obra como la suya. Se trata de la ya legendaria imagen de la escalera. Conviene recordar el texto consignado en aquel paso de la obra:

“Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas –sobre ellas– ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella). Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo. (WITTGENSTEIN 1987: 183)¹¹⁴

¹¹⁴ A partir de esta desconcertante caracterización que de sus propios enunciados hace Wittgenstein podría sostenerse que éstos, si bien no poseen contenido referencial, pues, en efecto, no figuran ningún hecho posible, son, no obstante, «orientadores», en la medida en que, precisamente, ellos son, como lo dice el propio filósofo, «esclarecedores». Al respecto, Augusto Salazar Bondy, nuestro prestigiado filósofo, sobre la base de las ideas formuladas por un autor anglófono con respecto a la segunda etapa de la reflexión wittgensteiniana, plantea una perspectiva sin duda harto sugestiva, y que ha sido, también sin duda, particularmente inspiradora al momento de desenvolver los planteamientos que esta investigación ha puesto al frente, pues lo expresado allí, haciendo ciertas simples precisiones, puede ser puesto en correspondencia con lo expuesto en relación con la condición de los enunciados tractatusianos. Así, refiriéndose al amplio espectro lingüístico que traza Wittgenstein a través de las *Investigaciones filosóficas*, dice Salazar: “(...) no todo lenguaje responde al esquema explicativo. El abanico lingüístico es muy amplio y cubre formas de expresión –como las religiosas– que podrían parecer sinsentidos, pero que no lo son en todos los casos. A este respecto, como Philip P. Hallie lo ha mostrado (...), es muy importante notar los varios modos de tratar el sinsentido en Wittgenstein. En efecto, cabe distinguir un sinsentido inútil y desorientador, que es el que hay que suprimir, de un sinsentido aprovechable. En este último caso, el lenguaje, lejos de ser vacío o de entraparnos y paralizarnos, sirve para comunicar algo. Piénsese en los sinsentidos poéticos y en todo lo que por esta vía puede transmitir la poesía” (SALAZAR, 1969:93-94). Salazar, incluso, acierta a identificar en esta etapa de la reflexión wittgensteiniana, sobre la base de las consideraciones hechas antes, la presencia tácita de la distinción efectuada en el *Tractatus* entre *sinnlos* y *unsinnig*, es decir, la profunda diferencia que hay entre una expresión sin sentido (o carente de sentido), y una que constituye un sinsentido (o absurdo), respectivamente. La correspondencia estaría dada, según él, entre una expresión sin sentido (*sinnlos*) y aquello que se denominó, según vimos antes, sinsentido desorientador, por una parte, y, por otra, entre un sinsentido o absurdo (*unsinnig*) y aquello que vendría a ser un sinsentido aprovechable (u orientador, como después lo llamará Salazar) (SALAZAR, 1969:84; 94). Y creo que es aquí donde Salazar pierde el paso. Pues si bien aquella expresión a la que Wittgenstein denomina *unsinnig*, en efecto, está referida a lo que llamamos sinsentido o absurdo, y éste podría considerarse, por ello mismo, orientador (pues éste es el carácter que asumirían los enunciados del *Tractatus* al ser esclarecedores), no podría decirse que una expresión sin sentido (aquello a lo que Wittgenstein rotula como *sinnlos*), esto es, una proposición lógica (una tautología o una contradicción) pueda ser vista como un sinsentido desorientador (del tipo de aquellos otros que forman parte de las abstrusas discusiones de tipo metafísico que pusieron en alerta a filósofos como Descartes, Hume, Kant, y, claro, Wittgenstein). En principio, porque estaríamos llamando sinsentido a una expresión que sencillamente no posee sentido, es decir, que es una expresión sin sentido (o, para que esta distinción se advierta mejor: estaríamos denominando *unsinnig* a una expresión que es *sinnlos*); y además, porque una expresión sin sentido, aun cuando no dice nada acerca del mundo, pues no constituye una herramienta para efectuar descripción alguna, sino que, más bien, se plantea en el contexto tractatusiano como condición de toda descripción, no es ni por asomo absurda, es decir, no es *unsinnig*. Y no podría serlo, pues, aun cuando no figura ningún hecho posible, constituye parte imprescindible del marco simbólico que hace posible la representación de la realidad. El propio Wittgenstein lo afirma con todas sus letras: “(...) tautología y contradicción no son absurdas (...)” (WITTGENSTEIN, 1987:87). Así, pues, según lo veo, resultaría, sí, apropiado hablar de dos tipos de sinsentido (pero al margen de las proposiciones

Actuando con absoluta consecuencia, teniendo en cuenta lo expresado en el apotegma 4.112, a saber, aquello de que la filosofía viene a ser una actividad antes que una doctrina, Wittgenstein procede a liquidar su discurso. Es patente, de este modo, la manera en que, radicalizando su actitud por lo que hace a la concepción, digamos, académica de la filosofía, el autor del *Tractatus* niega a todo trance que sea posible generar un discurso filosófico poseedor de sentido en torno a asuntos como los que han sido abordados en su obra, esto es, aquellos relativos a los mecanismos figurativos del lenguaje y a la relación representativa establecida entre éste y la realidad, y, cómo no, acerca de los problemas capitales de la existencia, que en algunas líneas de la obra él mismo ha tocado.

Así, pues, ¿en qué medida podría hablarse de la verdad de los pensamientos contenidos en una obra que, amén de proclamar, a través de su penúltimo apotegma, el carácter absurdo de sus enunciados, termina con un llamado al silencio? Una aproximación a una respuesta podría conducir a pensar, pues, que el término «verdad» concentra un alcance singular, referido a la no menos singular condición que ostenta el discurso desplegado en el *Tractatus*. De modo que se podría avanzar una explicación que dé cuenta de la connotación de aquella palabra remitiendo el uso de aquellas desatendidas cursivas al propósito de poner en marcha una sutil estrategia de expresión, encaminada, en vista de ello, a troquelar una irónica «verdad»: en el *Tractatus* no es

carentes de sentido que conforman el vacío cuerpo simbólico de la lógica): un tipo constituido por los sinsentidos propios de la especulación metafísica, que la tradición ha pretendido consagrar como expresión de un conocimiento profundo y fundamental acerca de la realidad; y otro tipo conformado por aquellos enunciados esclarecedores del *Tractatus*. Son éstos últimos, precisamente, y apenas hace falta decirlo, los que adoptarían la forma de enunciados orientadores. Y por una razón que no supone su caracterización como instrumentos de acceso a una realidad inefable: ellos serían orientadores porque a la par que conservan incólume la tendencia naturalmente arraigada en el hombre a cruzar las fronteras del lenguaje con sentido, al ser su misma formulación un testimonio de dicha tendencia, en la misma exacta medida conllevan la negativa a aceptar que sea posible en ningún grado construir un cuerpo de conocimientos que registre, describa, represente o figure la dinámica última y profunda de la realidad, de la existencia, en fin, de esto a lo que llamamos vida. Sólo por eso, en mi modesta opinión, —y por nada más que eso— aquellos debatidos enunciados serían esclarecedores.

posible hallar verdad alguna. No al menos en el sentido en que se la emplea en el ámbito del lenguaje representacional y científico, y, por extensión, como suele aparecer en medio del fárrago de las discusiones filosóficas.

Al vincular la mención a la verdad intocable y definitiva de lo dicho en la obra –a lo que se añade la desconcertante alusión a lo poco que se ha logrado con la solución de los problemas enfrentados en ella–, por una parte, con el postrer reconocimiento, por otra, de la naturaleza absurda de las proposiciones, o, más exactamente, de las supuestas proposiciones del *Tractatus*, la recomendación hecha en el pasaje de la carta oportunamente citada resulta ser, sin duda, coherente.

A la luz de lo dicho –negando a todo trance que lo señalado en el prefacio se trate, simplemente, de un ocioso juego de palabras–, el alcance que adquiere la verdad, tal como se la asume allí, conduce sin duda al silencio a que se insta al lector en el aforismo final de la obra.

Ahora bien, ¿es absolutamente inevitable interpretar el silencio invocado por Wittgenstein hacia el final de la obra como expresión de una renuncia tajante a pronunciarse a través de la palabra acerca de asuntos que merced a las estipulaciones lingüísticas presentes en el texto resultan ser inexpresables? ¿O más bien, se trataría de un uso metafórico, digamos, oblicuo, merced al cual el silencio bien podría ser considerado como expresión de la renuncia a la vana pretensión de elaborar un presunto cuerpo de conocimientos, o en otros términos, una renuncia a la formulación de cualquier doctrina metafísica? Me inclino a otorgarle crédito a esta última alternativa.¹¹⁵

¹¹⁵ Una perspectiva desde la que si bien no se identifica de modo específico este silencio (tal como lo hago aquí) con la renuncia a abordar, cuando se emplee para ello un espurio código lingüístico referencial, asuntos problemáticos de la existencia, desarrolla, no obstante esto, ideas que confluyen con el punto de vista adoptado en esta investigación es la que formulan María Frápolli y Esther Romero en un texto dedicado a la filosofía del lenguaje. Refiriéndose al marco dado por la concepción de la filosofía que Wittgenstein presenta en el *Tractatus*, y en virtud de la cual, como se sabe, niega que ella se trate de un conocimiento en pie de igualdad con la ciencia, con lo cual sólo le adjudica la condición de una actividad, fruto de lo cual, y paso obligado a dar, es, por una parte, el reconocimiento del carácter de sinsentido que pasan a ostentar las proposiciones que la integran, y el consabido llamado al silencio que

Sostengo –y baste por el momento lo poco que diré aquí, pues más adelante volveré sobre este asunto– que el silencio a que se insta al lector en el *Tractatus* no necesariamente es sinónimo de mutismo, sino que es la paradójica expresión de la renuncia a explicar en términos teóricos, representacionales, referencialistas, todo aquello que no se encuentre dentro de los límites factuales del mundo. Una verdad relacionada con el silencio así concebido sería una que no se encuentra vinculada a un correlato proposicional; vale decir, una verdad que no busca imponerse a través de argumentos susceptibles de ser evaluados en términos del lenguaje representacional, esto es, adjudicando un valor veritativo a las proposiciones que lo integran. En suma, una verdad que, ya en otro orden de cosas, ayude a quien se acerca a una obra como el *Tractatus* a despojarse de la creencia acerca de que cuestiones de tan hondo significado tales como la existencia misma del mundo, Dios y la muerte, y, en términos centrales, la ética, podrían ser tratadas desde una perspectiva filosófica, empleando con este fin un discurso que conlleve la pretenciosa creencia de que es posible articular un conocimiento transempírico, bajo la forma de una «superciencia». Pues, en efecto, una obra como el *Tractatus* no se propone levantar una armazón de conocimientos positivos. Por el contrario, se propone clausurar esta extraviada ruta, que es la que en su mayor parte ha transitado la filosofía, a través de las más diversas doctrinas que han desfilado desde los inicios de su luenga historia.¹¹⁶

su autor hace en las líneas finales de la obra, dicen estas autoras: “(...) callar, en este contexto, puede no ser equivalente al silencio absoluto. Ciertas cosas sólo pueden señalarse bien de manera alusiva, bien de forma metafórica, bien mediante imágenes (...)”. (FRÁPOLLI Y ROMERO, 1998:106-107)

¹¹⁶ Por esta razón, discrepo del punto de vista adoptado por Eddy Zemach. En su conocido artículo acerca de la temática concerniente a lo místico presente en el *Tractatus*, dice: “La filosofía del *Tractatus* es una filosofía integral y debe ser considerada como tal. Su unidad y completa congruencia son, quizá, sus rasgos más notables” (ZEMACH, 1989: 91-92). La raíz de mi desacuerdo se cifra en mi negativa a pensar que lo que se encuentra en el *Tractatus* sea algo así como «una filosofía integral». Me siento muy inclinado a pensar que, más bien, una obra como ésta –aun cuando tenga un resto de neurosis cartesiana, para emplear una expresión acuñada por Richard Rorty– es la negación de la filosofía, si se la asume como doctrina. Apenas hace falta traer a colación en este momento la idea de Wittgenstein acerca de que la filosofía es –o ha de ser– una actividad. El silencio a que se exhorta al lector en el último aforismo, según esto, vendría a ser la natural consecuencia de esta convicción, remarcada, por lo demás, en el paso

El empleo inicial de esas desatendidas cursivas al escribir la palabra «verdad» no sería sino el sutil anticipo del carácter «autosupresor» –alguien ha hablado de «autofagia lingüística» (REGUERA, 1981:42)– que asume el acercamiento que efectúa Wittgenstein al problema referido a la representación del mundo a través de nuestro lenguaje, y cuya consideración él sitúa bajo la égida de un propósito más alto: determinar las esferas que se encuentran fuera del alcance del discurso figurativo empleado por la ciencia y adoptado espuriamente ya desde mucho antes por la tradición filosófica.

Por lo demás, años después, Wittgenstein persistiría en este punto de vista y lo expresaría más enfáticamente en un pasaje de sus anotaciones preparadas para sus clases en Cambridge a inicios de los años treinta, las cuales se publicarían póstumamente bajo la denominación de *Cuaderno azul*:

Los filósofos tienen constantemente ante los ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a plantear y a contestar las preguntas del mismo modo que lo hace la ciencia. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica y lleva al filósofo a la oscuridad más completa. Quiero afirmar en este momento que nuestra tarea no puede ser nunca reducir algo a algo, o explicar algo. (WITTGENSTEIN 2001a: 46)

Asimismo, en el *Tractatus*, en el aforismo 4.111, Wittgenstein ya había afirmado que la palabra «filosofía» debería designar algo que se encuentra debajo o por encima de la ciencia, pero nunca al lado de ésta. Lo que esto sugiere, en principio –y hasta donde me es dado ver–, es la presencia de un cuestionamiento del empeño, presente de manera más notoria en algunas corrientes, de articular un tipo de conocimiento filosófico al modo de las ciencias. En este caso, la filosofía, en gran parte, se convierte en un amasijo de doctrinas fundacionales y supuestas teorías acerca de

6.53; lo glosamos: el ejercicio de la actividad filosófica, paradójicamente, derivaría en la negación de la filosofía tal y como se la concibe bajo los presupuestos de la tradición, cuando menos en una de sus vertientes, aquella emparentada con lo que Kant denominaba «metafísica dogmática». Nada más alejado de los propósitos de Wittgenstein, pues, que dejar instaurada una filosofía, y menos aún –valga la reiteración– «una filosofía integral».

instancias trascendentes que de modo empecinado buscan generar un cuerpo de conocimientos sobre la base de una nomenclatura figurativa. El resultado, como se desprende de lo planteado por Wittgenstein, es el surgimiento de híbridos conceptuales y absurdos bajo la forma de engendros metafísicos. La filosofía, de cumplir este papel, ciertamente, ha de designar algo que está debajo de la ciencia. Pero, por otra parte, si el término en cuestión ha de significar algo que está por encima de la ciencia, el panorama habrá de adquirir otro aspecto. En este otro caso, la filosofía cumple su labor bajo la forma de una crítica lingüística atada, no obstante, a un destino paradójico: la posibilidad de generar un nuevo espacio de comprensión, alejado del plano figurativo del lenguaje, acarrea, al mismo tiempo, su autoclausura como supuesto cuerpo de conocimientos. Es por ello por lo que Wittgenstein la concibe simplemente como una actividad de clarificación del lenguaje, sin que ello signifique la generación de conocimientos vertebrados sobre la base de un lenguaje de hechos, esto es, de naturaleza figurativa. A este respecto, resulta reveladora la situación que Wittgenstein presenta a poco del final del *Tractatus*, en el apotegma 6.53, al referirse a la extraña sensación que experimentaría aquel que trabara contacto con la filosofía a través de este procedimiento de depuración: una persona en una situación tal pensaría que no se le está «enseñando» filosofía. Pero, en sentido estricto, ése sería el irónico modo en que una actividad tal debería desarrollarse.¹¹⁷ Una actividad filosófica situada por encima de la

¹¹⁷ Prestemos atención a lo dicho por dos autores al respecto: “Al filósofo wittgensteiniano conformado al modo del *Tractatus* no le es dado, en efecto, apelar a contenidos que enseñar ni que mostrar. Ha de reducirse a poner de manifiesto cómo (*nachzuweisen*) el discurso estrictamente filosófico en su acepción tradicional (el referido a lo metafísico, lo ético,...) es incapaz de elaborar signos oracionales que simbolizan, por lo que irremediamente está condenado a no dar significado a los signos empleados. La elucidación filosófica consiste en dejar claro y en reconocer (*erkennen*) el esencial sinsentido de lo filosófico, lo que no puede por menos de resultar radicalmente insatisfactorio a todos los que, en mayor o menor grado, estén acostumbrados a confiar en el mensaje filosófico” (VEGAS, 2005:59). “A Wittgenstein sólo se le reconocerá cuando se advierta que el giro que él quiso dar a la filosofía implicaba también un giro en el modo de *hacer* filosofía, y, por tanto, en el modo de mostrarla. De transmitirla, de enseñarla, esto, en la relación que quería establecer entre el maestro y el discípulo. Quien no haya entendido que con Wittgenstein ha [cambiado] de forma substancial el quehacer filosófico, tampoco puede entender de qué va su filosofía, aunque escriba libros o dé cursos sobre su obra”. (TERRICABRAS, 1998:76)

ciencia no ocuparía dicho lugar por ser una herramienta más efectiva para conocer el mundo, sino por contribuir a desvanecer el afán por explicar aspectos de la existencia que sólo extraen su razón de ser una vez que, precisamente, se ha renunciado a la explicación.¹¹⁸ En buena cuenta una filosofía de ese tipo no significaría sino la cancelación de cualquier discurso filosófico. Ése es, sospecho, el sorprendente —e inquietante para algunos— balance metafilosófico del *Tractatus*.

Así, pues, y recapitulando, el empleo de aquellas cursivas podría ser considerado el gesto que preludia el desvanecimiento del aparente sentido informativo de la obra y su autoclausura, merced a los lapidarios dos últimos apotegmas que la cierran. La verdad de que se habla en el prefacio y el silencio proclamado al final de la obra serían, así, dos momentos que antes que una estructura discursiva lineal vienen a configurar un círculo textual que se engulle a sí mismo¹¹⁹.

¹¹⁸ Es, por lo demás, sumamente ilustrativo a este respecto lo que diría Wittgenstein en el curso de alguna de sus conversaciones con Waismann, al referirse al carácter que, desde su perspectiva, asume lo ético: “¿Es el valor un determinado estado de ánimo o una forma que se adhiere a algún dato de conciencia? (...) Yo respondería: Cualquier explicación que se me quiera aducir, la rechazaré siempre, y no porque tenga que ser falsa, sino porque es una explicación. (...) Si alguna me hablara de determinada *teoría*, podría decirle: No, no, no me interesa. Aunque la teoría fuera verdadera, podría no interesarme, pues a lo mejor no sería *lo* que yo buscara. Lo ético no se puede enseñar. Si mediante alguna teoría pretendiera explicar a otro en qué consiste la esencia de lo ético, lo ético carecería de valor (...)”. (WAISMANN, 1973:103)

¹¹⁹ Este círculo textual que, según me parece, es descrito en el *Tractatus* bien puede ser considerado compatible con la idea de deconstrucción. Precisamente, al respecto, y hablando de la interpretación favorecida por la perspectiva resolutive, John Koethe nos deja la siguiente idea: “This view of the *Tractatus* as plain nonsense supports a distinctive way of reading the book, a way which might be called (and here the Word for once seems apt) *deconstructive*. To read it as Wittgenstein intended read it to be read is to be lead to realize that what at first appear to be meaningful assertions are really plain nonsense. At each stage the sentences of *Tractatus* undermine or deconstruct the sentences that have preceded them, so that by the end there remains only silence —not the pregnant silence of a reader who has come to grasp something significant but ineffable about the relationship between language and the world, but the plain silence of one who has come to realize that the illusory ambition that appeared to animate the *Tractatus* at the outset yields only gibberish. (...) There is thus no such thing as *understanding* the *Tractatus*, since its sentences are literally meaningless”. (“Este punto de vista del *Tractatus* como simple sinsentido respalda un modo distintivo de leer el libro, un modo que podría ser llamado (y aquí la palabra por una vez parece ser apropiada) *deconstructivo*. Leerlo como Wittgenstein proyectó que sea leído es ser conducido a darse cuenta de que lo que en principio parecían ser aserciones significativas realmente son meros sinsentidos. En cada etapa, las sentencias del *Tractatus* socavan o deconstruyen aquellas otras sentencias que las han precedido, de modo que al final sólo resta el silencio —no el majestuoso silencio de un lector que ha llegado a aprehender algo significativo pero inefable acerca de la relación entre el lenguaje y el mundo, sino el simple silencio de quien se ha dado cuenta de que la ilusoria ambición que parecía animar al

Llegados a este punto, resultará coherente decir, a fin de complementar lo ya expresado, que el empeño de Wittgenstein al incorporar aquella extraña expresión –«lo místico»– es sin duda más terrenal. Encontramos en él, es cierto, una actitud de búsqueda apasionada de respuestas y una labor frenética de reflexión acerca de cuestiones límite a partir de lo cual se sitúa en el camino de aquellos pensadores en relación con los cuales resulta harto complicado establecer una tajante separación entre su vida y su obra. Es bien conocido el vertiginoso ritmo de sus elucubraciones y su obsesiva búsqueda de lo que en algún momento llamó «la palabra redentora» (WITTGENSTEIN, 1991: 97; 99). Para decirlo empleando un giro chirriante que tomo de Nietzsche –y al que algún autor citado aquí mismo ha recurrido ya–, Wittgenstein, qué duda cabe, forma parte de aquella estirpe de pensadores que *escriben con sangre* (NIETZSCHE, 1980: 42). Pero, ciertamente, e insisto en esto, entre una actitud como ésta y la que advertimos en un místico hay una estimable distancia. Para decirlo otra vez con el consabido retruécano: no parece haber justificación alguna para avanzar una *interpretación mística de lo místico*.¹²⁰

Tractatus al inicio produce sólo galimatías. (...) Así, no hay nada parecido a *comprender* el *Tractatus*, puesto que sus sentencias son literalmente asignificativas” [la traducción es nuestra]) (KOETHE, 2003:191-192). Sin embargo, habría que hacer una salvedad, dada la distancia que el planteamiento formulado en el marco de esta investigación establece en relación con la lectura que acabo de consignar: lo que encontramos en el *Tractatus* son, en efecto, y tal como lo señala Wittgenstein, enunciados absurdos (ya me he referido arriba al alcance que acaso posea el término «absurdo o sinsentido»: merced a él, los sinsentidos o absurdos son enunciados que no figuran ningún hecho posible; no son enunciados, por tanto, que puedan ser calificados de verdaderos o falsos), lo cual, no obstante, no implica, ni por asomo, que dichos enunciados sean *ininteligibles*. Un galimatías, por el contrario, constituye una expresión *ininteligible*. La mejor prueba de que a través de la lectura del *Tractatus* no nos las habemos con galimatías, esto es, con cadenas de sonidos *ininteligibles*, es que ahora mismo, estoy hablando de ellos, a partir del hecho simple de que he podido leerlos como expresiones perfectamente entendibles y susceptibles por ello de ser interpretados de alguna manera, si bien en extremo disputables en términos teóricos, precisamente por lo que dice Wittgenstein en el también absurdo penúltimo aforismo de su obra, a saber, porque ellos, del mismo modo, son absurdos. El círculo textual se hace por demás evidente.

¹²⁰ En este punto, dada la agudeza con que trata el tema, ha de resultar particularmente oportuno prestar atención a lo que dice Javier Sádaba en un artículo suyo dedicado a hurgar en las sutilezas que encierra esta noción: “(...) quien desee sumergirse en lo inefable, en la poesía inmensa y desbordante o en el calor de una ascensión a lo eterno o lo sobrenatural tendrá que abandonar a Wittgenstein y quedarse con los renanos o los [sufíes]. En descargo de Wittgenstein digamos que es más nuestro; es decir, más humano y menos autoengañado. Siempre consideré (...) que había algo de blasfemo en aproximarse descaradamente a lo sagrado (...)” (SÁDABA, 1998:62). Sin embargo, el propio Sádaba persiste en el uso de términos

El propósito de una obra como el *Tractatus*, en el marco de un panorama como éste, es testimoniar, no sólo el valor de la tendencia humana a la radical búsqueda de sentido, sino también la descorazonadora infructuosidad de tal tendencia, haciendo manifiesto esto último a través de la ejecución de un deliberado acto supresor –veamos a éste como el despliegue de una *estrategia performativa*–,¹²¹ cuyo paradójico desenlace sólo hace patente el silencio, entendido éste –y lo digo una vez más– como la renuncia a la estéril formulación de respuestas últimas dadas a través de un insuficiente y mustio lenguaje figurativo. Un lenguaje que al ser empleado pertinazmente para propósitos que no son los suyos, a modo de lastre compuesto de pesado plomo, impide el ascenso por aquella escalera que Wittgenstein se propone alcanzar al lector. Ante esto sólo queda el silencio. Un silencio que, contra lo que podría pensarse, y como ya quedó señalado, no implica necesariamente una renuncia absoluta a la palabra, o a tratar temas que bajo las estipulaciones del *Tractatus* caigan dentro del ámbito de la especulación metafísica, sino, más bien, conduce a dar de lado con la

como «mística» y «misticismo» para referirse a los aspectos que estarían implicados por la noción de «lo místico» y presentes en el ánimo que acompañaría a Wittgenstein al decidir incorporarla en el *Tractatus*, proceder con el cual, como lo he puesto de manifiesto a lo largo de esta investigación, estoy de plano en desacuerdo. Por lo demás, es extraño que este autor niegue que a través de Wittgenstein pueda alcanzarse una ascensión mística (algo con lo cual, por lo demás, estoy de acuerdo), y, al mismo tiempo, señale en él (refiriéndose a la interpretación que de ella hace McGuinness) la presencia de una «mística»: “(...) insistir, como hace mucho, en que en Wittgenstein hay “ascensión mística”, “preparación a alguna revelación” o “encuentro con el misterio” es malinterpretar a Wittgenstein. (...) Especialmente culpable es, concretamente, un buen conocedor de Wittgenstein y su mística como lo es McGuinness”. (SÁDABA, 1998:63)

¹²¹ Estuve tentado de emplear la expresión «*performance* autosupresora» para referirme a esta desconcertante estrategia puesta en marcha por Wittgenstein en su primera gran obra. Sin embargo, en previsión de cualquier observación que pudiera ser hecha, en vista de las resonancias dadaístas o surrealistas que, de hecho tiene el término de marras, y que podría ocasionar discusiones que excedan largamente los específicos propósitos perseguidos a través de esta investigación, lo cual llevaría muy lejos la polémica, decidí emplear una expresión que se viera libre de un cuestionamiento que se apoyara en las razones antes expuestas. Tengo que decir que la idea de *performance* aplicada al procedimiento desenvuelto en el *Tractatus* me fue sugerida por una observación hecha por el escritor y poeta Agustín Fernández Mallo durante una entrevista concedida a *Luke* (revista virtual de literatura), y que puede ser leída siguiendo el siguiente enlace: <http://www.espacioluke.com/2005/Abril2005/ineslite.html>. Aunque Fernández Mallo aproxima las conclusiones que se pueden extraer del *Tractatus* a la mística oriental (cosa con la que, como ya se habrá advertido arriba, estoy de plano en absoluto desacuerdo), allí mismo también dice que lo que lleva a cabo Wittgenstein en el *Tractatus* “(...) es un acto casi absurdo, casi dadaísta”.

ingenua al tiempo que presuntuosa confianza en que un discurso semejante puede dar cuenta en términos representacionalistas, referencialistas, de cuestiones que tienen que ver con los enigmas inquietantes de la existencia humana. Con respecto al silencio, precisamente, es momento, aun con todo lo expresado hasta aquí, de insistir en algunas ideas y ampliar algunas consideraciones en torno de ellas.

«De lo que no se puede hablar, mejor es callar». Qué duda cabe: esta célebre invocación se ha convertido ya en una muletilla wittgensteiniana, en una frase que ya ha hecho fortuna por estar muy a menudo presente en medio de las citas legendarias que se incorporan en los trabajos acerca de Wittgenstein. Y se recurre a ella con el propósito de apuntalar los más antagónicos y diversos argumentos. Pues la emplean aquellos interesados en mostrar que a través de esta exhortación Wittgenstein, presunto adalid de la exactitud científica en el uso del lenguaje, busca expulsar del ámbito filosófico cualquier molesto atisbo de metafísica, reclamando para la ciencia, de este modo, y como lo hicieran sus –ilegítimos– epígonos reunidos en el seno del *Wiener Kreis*, el sitio de saber paradigmático. Y también la traen a colación aquellos otros empeñados en convertir dicho apotegma, digamos, en el marchamo que ha de colocarse en el frontis del recinto en que, a modo de iniciado pitagórico, sólo entrará quien haya jurado no pronunciar palabra alguna en torno a cuestiones revestidas de tan profunda seriedad que sobre las cuales no cabe elaborar ningún discurso de naturaleza científica o filosófica, asumiendo, así, que el último aforismo del *Tractatus* constituye una despedida definitiva y absoluta a todo pronunciamiento sobre estas mismas cuestiones. Es el caso, no sólo de los que ven en el *Tractatus* –como ya hubo ocasión de apreciarlo– la manifestación de un misticismo (aunque de un extraño cuño profano), y en su autor, a un místico, sino de quienes sostienen que en dicha obra, «lo místico» constituye un medio de acceso a un ámbito trascendente, y, en esta medida, manifestación de aquello

que se ha dado en llamar teología negativa.¹²² Pero hay razones para argumentar a favor de una tercera posibilidad. Una merced a la cual se favorezca una lectura que sin caer en el extremo de un mutismo reverencial, y mucho menos deslizándose hacia el otro vaya pronta a sentar sus reales en los pagos de un cientificismo intransigente, acoja elementos de aquí y allá. Pues, en efecto, sospecho que el silencio recomendado por Wittgenstein hacia al final de la obra supone un cruce de estas dos perspectivas. Se trataría, en efecto, de guardar silencio para evitar el surgimiento de superfetaciones metafísicas, pero sin que ello suponga un silencio absoluto, es decir, la adopción de una actitud que involucre sin más un mutismo reverencial frente a aspectos de la existencia que sólo se revelan a través de una especie de iluminación mística; aunque tampoco dicha actitud conlleve reclamar silencio sobre aquellas mismas cuestiones —al modo en que Neurath, por ejemplo, procedía—, para terminar, con ánimo desdeñoso, despojándolas absolutamente de importancia. Así pues, según la perspectiva que propongo, el silencio a que se nos insta en el *Tractatus* simplemente (esto de «simplemente» es sólo un decir) entrañaría una *renuncia*. La renuncia a forjar un pretendido cuerpo de conocimientos paradigmáticos acerca de la realidad. Una renuncia que, a la postre, no sería sino el testimonio del desenlace trágico producido en el preciso momento en que a través de un lenguaje que se articula tomando como eje enunciados a los que espuriamente se pretende adjudicar un sentido —endosándoles ilegítimamente la

¹²² Wilhelm Baum es uno de los autores que concibe el contenido del *Tractatus* como expresión de una teología negativa. Él lo plantea en los siguientes términos: “La obra de Wittgenstein forma parte (...) de la serie de las grandes obras de pensadores como el Pseudo-Dionisio Areopagita, Guillermo de Ockham o Nicolás de Cusa, los cuales fueron conscientes de que el ser humano no puede tener ningún auténtico saber de Dios y, por ello, lo único que puede hacer es poner a Dios fuera del ámbito de la experiencia de índole científica. El *Tractatus* constituye de este modo una variante moderna de la antiquísima «teología negativa», la cual ha abierto desde siempre el camino hacia Dios excluyendo del ámbito de lo decible la trascendencia” (BAUM, 1988:98). En una senda interpretativa similar se sitúa una autora que, si bien no alude específicamente a una teología negativa, sostiene que la aprehensión de lo místico conlleva la adquisición de un conocimiento negativo: “As well as pseudo-Dionysius, Wittgenstein seems to look at mystic as a type of knowledge. The ineffable, in fact, always reveals a cognitive content, although in a negative sense”. (“Del mismo modo que el Pseudo-Dionisio, Wittgenstein parece ver en lo místico un tipo de conocimiento. Lo inefable, en efecto, siempre revela un contenido cognitivo, aunque en un sentido negativo” [la traducción es nuestra]). (FISOGNI, 2003:7)

virtud de figurar un hecho posible— se afana el hombre en plasmar referencialmente la comprensión de aspectos alrededor de los cuales se extiende un crepuscular manto de perplejidad.

La invocación a guardar silencio frente a aquello de lo que no se puede hablar encierra, según creo, una actitud de renuncia al iluso propósito de elaborar teorías que supuestamente articuladas sobre la base de proposiciones pasibles (en apariencia) de ser evaluadas en términos de verdad y falsedad pretendan explicar cuestiones relativas a los motivos centrales y enigmáticos de la existencia, vale decir, aquellas espoleantes inquietudes vitales que despiertan en el hombre asombro y radical perplejidad; todo aquello que queda sintetizado en lo que Wittgenstein denomina «lo místico». No se trata, pues, del llamado a callar simplemente, a enmudecer y renunciar a pronunciar palabra alguna sobre cuestiones como Dios, la muerte y su terca contraparte de factura humana, la esperanza en la inmortalidad, vinculada inveteradamente al presunto destino del alma después de la muerte, la naturaleza de la belleza, del deber, del bien y del mal, cuestiones éstas vertebradas, en última instancia, en torno a la ética, tal y como era concebida por Wittgenstein, esto es, como el intento de hablar en términos absolutos del sentido último de la vida. El silencio wittgensteiniano, lo reitero, no conduce al mutismo ni es expresión de él.

Hay, al menos, dos indicios que acaso permitan dar sustento a lo dicho con respecto a este carácter que atribuyo al silencio. Y no los encontramos precisamente en medio de la obra filosófica dejada por Wittgenstein. Dato que, por cierto, en mi modesta opinión, no resta relevancia a esta evidencia. Pues tratándose del autor del *Tractatus*, como ya he intentado poner de relieve —cumplidamente, espero—, es imperativo, si de su pensamiento se trata, recurrir al expediente de compaginar su explícito trabajo filosófico con los fragmentos procedentes de sus escritos personales, de la

comunicación epistolar sostenida con amigos cercanos, e incluso de los testimonios provenientes de aquellos que sin haber llegado a entablar una relación muy estrecha con él lo conocieron de cerca por cuestiones estrictamente académicas. Pues, como ya lo he manifestado insistentemente, es muy difícil ignorar la textura personal del pensamiento filosófico de Wittgenstein.

Me refería a la presencia de dos indicios. Se trata del testimonio de Norman Malcolm, y, además, de un pasaje de una carta escrita por Wittgenstein y dirigida a Paul Engelmann durante la Primera Gran Guerra. Comencemos por esto último.

Encontrándose Wittgenstein en el frente ruso, en abril de 1917, había de recibir una carta de su entrañable amigo Paul Engelmann. A ésta iba adjunto un poema del vate alemán Ludwig Uhland, *El espino del Conde Eberhard*. Allí, el poeta, a través de un texto poseedor de una plasticidad cautivante, pero exento de cualquier adorno y superficialidad, pinta en veintiocho versos la historia de un guerrero de las cruzadas que, ya anciano, rememora su juventud a la sombra de un arbusto de espino, cuyo brote trajera años atrás consigo de algún lugar en que había luchado. Engelmann —que, por lo demás, mostraba particular afinidad con Wittgenstein por lo que hace a las ideas relativas a la ética y «lo místico»— le decía, comentando el poema, que éste tenía el mérito de mostrar lo inexpresable precisamente porque no se proponía expresarlo.

La respuesta de Wittgenstein no pudo ser más entusiasta. Le escribió a Engelmann en respuesta a su comentario: “Y esto es lo que ocurre: sólo al no intentar expresar lo inexpresable conseguimos que nada se pierda. ¡Pero lo inexpresable estará —inexpresablemente— contenido en lo que ha sido expresado” (MONK, 1997:151). Una idea está presente aquí de manera bastante clara. Wittgenstein menciona aquello de no intentar expresar lo inexpresable. Es decir, se encuentra implícita aquí la idea de renuncia. Precisamente, la idea de renunciar a expresar en términos de explicación o

descripción algún aspecto que, como en este caso, se manifiesta a través de un medio que le era caro al propio Wittgenstein: el arte. No se trata, por esto mismo, de instalarse en un mutismo sin más; se trata de hablar, sí, de aquellos asuntos que interpelan al hombre desde siempre poniendo en cuestión los alcances de sus medios lingüísticos de representación, pero sin referirse a tales asuntos empleando las formas del lenguaje figurativo, sin intentar abordarlos directamente, representacionalmente, sino adoptando una actitud que mantenga ese misterio que, al ser enfrentado —o explorado, oteado— a través de medios provenientes, por ejemplo, del arte, sencillamente desvanecen aquel aura de incomprensibilidad —asociada a nuestra insistente demanda de explicación—, y convierten aquellos enigmas que turban la mirada humana, por ejemplo, en motivos de goce estético (recuérdese aquel aserto de Wittgenstein en el sentido de que el milagro estético es la existencia del mundo).¹²³ Callar no sería sino una actitud encaminada a alejarse de las soberbias y a un tiempo ingenuas pretensiones —aunque ello parezca una perogrullada— de explicar lo inexplicable. De modo, pues, que una actitud como la encarnada en el poema de Uhland se compadece con lo que el último apotegma tractatusiano demanda.

Está también el testimonio de Norman Malcolm, alumno y amigo de Wittgenstein. Cuenta Malcolm cómo en una ocasión le hizo saber a Wittgenstein la gran impresión que le había causado la lectura de una novela de León Tolstoi, intitulada *Resurrección*. Malcolm se refería de manera especial a un pasaje que abre el capítulo LIX. Wittgenstein aun cuando consideraba a Tolstoi un escritor notable y, a un tiempo, un gran hombre, le comentó a su amigo:

¹²³ Y a continuación añade: “¿Es la esencia del modo de contemplación artística contemplar el mundo con ojo feliz?”. Y citando un pasaje de Schiller: “Sería es la vida, alegre el arte”. Un día después, sus anotaciones seguirían en esta misma vena: “Porque algo hay, ciertamente, en la idea de que lo hermoso es la finalidad del arte. Y lo hermosos es, precisamente, lo que hace feliz”. (WITTGENSTEIN, 1986:145)

Una vez intenté leer *Resurrección*, pero no pude. ¿Ves? Cuando Tolstoi se limita a contar una historia impresiona infinitamente más que cuando se dirige al lector. Cuando se vuelve de espaldas al lector me parece de lo más impresionante. (...) Creo que su filosofía alcanza la máxima autenticidad cuando se hace latente en la historia. (MALCOLM, 1965:54)

Es fácil advertir la aparición aquí del mismo motivo presente en la apreciación que hiciera Wittgenstein con respecto al poema de Uhland. En éste como en aquel otro caso, está destacado el aspecto concerniente a la importante virtud «mostrativa» que debe tener un escrito que pretenda referirse a cuestiones como las abordadas por Tolstoi a través de sus obras. El aspecto que queda señalado de esta manera –mostrado, simplemente; exhibido sólo, sin ánimo de hacerlo objeto de explicaciones causales– llega a constituirse en una instancia más rica, vital y fecunda que lo que hubiese resultado tras el intento por dejar explícitamente expuesto, a modo de una doctrina, lo que se deseaba expresar. Pues no sólo se trata en cuestiones de este tipo sencillamente de renunciar a emplear una clave representacional, figurativa, sino, además, de dejar de lado cualquier pretensión de predicar enseñanzas morales, o pontificar a favor de alguna doctrina asumida en torno a cuestiones de significación espiritual, pues esto mismo ya supone el propósito de articular teorías en terrenos en que dicho empeño está destinado al fracaso. Recuérdese una vez más lo expuesto en la *Conferencia sobre ética*.

Creo que contamos ya con los elementos necesarios para respaldar aceptablemente la tesis principal que esta investigación se propuso sustentar: la noción de «lo místico» entraña la posibilidad de hallar en el *Tractatus* la asunción de una metafísica no doctrinaria. En algún momento, en el marco de esta investigación, se había sostenido que aludir a la noción de «lo místico», también al impulso humano que pugna por ir más allá de los estrechos límites significativos del lenguaje figurativo, y, asimismo, a la adopción de una metafísica no doctrinaria no era sino referirse, finalmente, a un núcleo de cuestiones inextricablemente vinculadas. La noción de

metafísica natural (*metaphysica naturalis*) introducida en los ámbitos de la filosofía por Kant era convocada con el fin de encuadrar convenientemente aquella metafísica no doctrinaria que recorre los pasos finales del *Tractatus* y que en esta obra tanto como en la de Kant –según lo estimo– nace de una convicción presente en ambos filósofos y poseedora de capital importancia: el reconocimiento de que ya sea la razón humana, en el caso del filósofo de Königsberg, ya el lenguaje representacional, en el caso del autor del *Tractatus*, ninguna de estas instancias alcanza a dar cima a los requerimientos humanos de absoluto, requerimientos que sin embargo se mantienen presentes en todo momento, por formar parte connatural del espíritu humano. Aun cuando es meridianamente claro que el autor de la *Crítica de la razón pura* y aquel que escribiera el *Tractatus logico-philosophicus* se encuentran insertos en dos paradigmas filosóficos distintos, la asunción que los aproxima es la referida al especial lugar que ambos le asignan a lo que no vendría mal denominar ímpetu metafísico humano, asunción con la cual, al mismo tiempo, se encuentra relacionado el visceral rechazo a otorgar legitimidad epistemológica a aquel incierto saber que por siglos se pensó que había de constituirse tarde o temprano en un conocimiento filosófico superintegrador: la metafísica concebida como doctrina. El impulso hacia «lo místico», como el propio Wittgenstein lo consignaría en medio de la guerra, nace de la insatisfacción humana frente a las limitaciones que ostenta la ciencia una vez situada frente a las preguntas fundamentales de la existencia que perfilan el horizonte finito del hombre (WITTGENSTEIN, 1986:89), y que aquella ciencia deja –y debe dejar– incontestadas. Pero si «lo místico», a tono con esta idea que adjudica al ser humano una raigal insatisfacción metafísica, lejos de ser una suerte de región platónica o un ámbito en el cual el hombre ha de encontrar las respuestas últimas a los problemas cruciales de la existencia –pues de lo contrario, el *Tractatus* sería algo así como un imposible recetario

místico para principiantes–, es como también Wittgenstein se encarga de decírnoslo, un sentimiento (WITTGENSTEIN 1987:181), entonces no habría ningún obstáculo en identificar este sentimiento (que nace, entre otras cosas, como una manifestación de asombro ante cuestiones tan rotundamente inexplicables como la existencia en sí misma, que, no obstante, el hombre aspira, de algún modo, a explicar) con los presuntos eventos –si cabe atribuirles tal condición– que lo originan, pues bien miradas las cosas no es sino la mismísima perplejidad humana la que, a la postre, cristaliza en la aparición de aquellos problemas cruciales que marcan el límite de nuestras posibilidades de explicación (problemas que, así, no son objetos que están ahí para ser percibidos o conocidos de algún modo), problemas como el enigma esencial que brota de ese *que* del mundo (me referí ya a esto, y dije «la existencia en sí misma»), esto es, la existencia pura y simple –el gran problema del ser– y, claro, todo lo que queda asociado a él: el hombre y el lenguaje –su instrumento más acabado, y a un tiempo singularmente problemático, para aproximarse al mundo–, la creencia religiosa, la belleza y el bien, la muerte, nuestro propio destino en un mundo que parece no tener sentido. Finalmente, no podría por menos hacerse ostensible que el apego de Wittgenstein a esta problemática no es sino el más claro testimonio de que la metafísica no era para él un enemigo al cual enfrentar en todo momento y con todos los medios disponibles: *al menos ello es lo que esta modesta investigación arroja como balance final*. Aunque, claro está, una actitud de ese tipo sólo se manifiesta en Wittgenstein siempre que la metafísica sea concebida únicamente bajo la forma de un impulso; como una tendencia humana imposible de ser extirpada. O para decirlo a contracorriente de la convicción neopositivista: una tendencia imposible de ser superada. Exactamente como lo es aquella tendencia que nos lanza más allá de los linderos del lenguaje con sentido cuando a través de la filosofía, de las necias e imposibles justificaciones racionales dadas en relación con la fe (que

cristaliza, irónicamente, a veces, en la caricaturesca disputa entre creyentes ilustrados y ateos militantes) o de la postulación impremeditada de simples y domésticas *Weltanschauungen*, nos proponemos alcanzar aquello que por nuestra condición de seres finitos e inoportunamente imperfectos nos está vedado acaso por toda la eternidad: el sentido que dirige nuestras vidas, el porqué de nuestra condición de arrojados (para traer a colación alguna idea de Heidegger), o la búsqueda azorada de una respuesta al interrogante fundamental que el mismo Heidegger retomara a partir de Leibniz, y a través del cual, en el límite de la estupefacción, el autor de *Ser y tiempo* formula en alguna de sus obras la que estima la pregunta crucial de la existencia, y por tanto, expresión paradigmática del dilema metafísico: “¿Por qué hay ente y no más bien nada?” (HEIDEGGER, 1967:112); nudo problemático de cuestiones límite incrustado en un tejido intrincado e igualmente problemático e imposible de ser rebasado: el lenguaje.

«Lo místico»: el insoslayable impulso metafísico humano por trascender las barreras del lenguaje con sentido. Una definición más. Y, con toda seguridad, un también estéril intento más por dar cuenta de lo que, inexorablemente, se escapa siempre.

CONCLUSIONES

1. La imagen sesgada que se tiene de Ludwig Wittgenstein merced a la cual se lo considera uno de los principales inspiradores del positivismo lógico, luego de ser iluminada por el despliegue de claves interpretativas que contribuyen, según lo asumo, de manera decisiva a constatar la especial receptividad mostrada por Wittgenstein hacia las instancias problemáticas de la existencia, transparentadas en los interrogantes radicales que la metafísica concebida como doctrina ha pretendido convertir en conocimientos ciertos e incontrovertibles, da paso a otra imagen que eclipsa aquella a que nos referíamos, y que fuera delineada por los miembros del *Wiener Kreis*, con lo que es posible vislumbrar esa otra zona de su pensamiento que se resiste a ser avasallada por una grosera reducción cientificista.
2. El Círculo de Viena difundió, a raíz de haber asumido como plenamente compatibles con su propuesta los planteamientos formulados en el *Tractatus* con relación a la representación del mundo a través del lenguaje y a la pesquisa lógica desplegada para determinar los mecanismos que rigen dicha representación, una imagen un tanto distorsionada de Wittgenstein en lo que atañe a su actitud hacia la metafísica, toda vez que sus miembros, de modo sesgado y unilateral, enfatizaron aquellas ideas que propiciaban una desproporcionada valoración de la lógica y de su disciplinado empleo en el análisis del lenguaje, en detrimento de aquellas otras

asociadas a aquello que Wittgenstein denominaba «lo místico», noción ésta que involucra la consideración de aspectos de innegable cariz metafísico. Dicho de otro modo: sin que de ello se siga un menoscabo de la importancia medular de las ideas que en el ámbito de la lógica Wittgenstein desarrolló en el *Tractatus*, resulta plausible sostener que su autor adopta una postura que, lejos de repudiar la metafísica, expresa una actitud de aquiescencia frente a ésta, si bien esta lectura hace necesario establecer previamente un distingo clave entre lo que en el curso de esta investigación, y tomando pie en la célebre distinción hecha por Kant, se ha llamado metafísica doctrinaria y metafísica no doctrinaria.

3. Lo dicho en el prefacio del *Tractatus* en relación con el convencimiento de haber solucionado en lo esencial los problemas de la filosofía acaso deba leerse a la luz de lo dicho por Wittgenstein al editor de la revista *Der Brenner*, Ludwig von Ficker, en aquella célebre carta que los intérpretes —aquéllos dedicados a devolverle al *Tractatus* el alcance ético que el mismo Wittgenstein le asigna— citan casi hasta el hartazgo. En esa misiva, precisamente, Wittgenstein, entre otras cosas, le sugiere al mencionado editor que lea el prefacio y la conclusión de la obra a fin de que se haga una idea del propósito perseguido en el libro. Es menester recordar, de acuerdo a esto, que en el prefacio Wittgenstein no sólo considera que ha dado con la solución a los problemas de la filosofía, y que la verdad de los pensamientos consignados en la obra es intocable y definitiva, sino que agrega algo que quizá sea lo más importante: expresa su convencimiento —de signo paradójico, ciertamente— de que con todo ello, no obstante, se ha logrado muy poco. Y sin duda, es muy poco lo que se ha conseguido. Pues, como él mismo lo hace al final de la obra, es forzoso reconocer que el camino que se ha recorrido a través de los aforismos del *Tractatus*, sin ser inútil, ha sido un peregrinar hacia la autosupresión de su propio discurso, cancelando con esto, de plano, cualquier

intento por adscribirle a éste un contenido informativo, representacional, referencial, en suma, figurativo.

4. A lo largo de las páginas de la obra, Wittgenstein ha ido desmontando poco a poco su discurso; es decir, ha ido dejando algo así como indicios de que él mismo no ha podido sustraerse al intento por hablar de lo que, según sus mismas estipulaciones, es imposible hablar. Aquí, y sólo por mencionar algo, dos de esos indicios: ¿cómo es posible que, aun a costa de sus propias indicaciones acerca de que el concepto formal «objeto» sólo puede usarse bajo la forma de una variable y nunca como un concepto propio (como se emplean, por ejemplo, los términos «mesa», «casa» o «árbol»), él hable, una y otra vez, de objetos? De otro lado –y he aquí el segundo de aquellos indicios– ¿cómo es posible que luego de afirmar reiteradamente que la forma lógica sólo se muestra y de ninguna manera es posible expresarla a través de una proposición, pues dicha forma lógica está siempre presupuesta, y, por ello, sólo es susceptible de ser exhibida, cómo es posible, decía, que parte importante del *Tractatus* esté dedicado a hablar de ella? No se trata evidentemente de inocentes deslices de un aprendiz. Se trata, más bien, de la trágica muestra de los límites del lenguaje significativo, al menos tal como lo plantea Wittgenstein en su primera etapa. Es decir, si asumimos las estipulaciones que figuran en la obra, entonces sólo queda decir que lo expresado en ella es, como el mismo autor lo dice al final, absurdo, pero, por ello mismo, esclarecedor. Estamos frente a un estado de lucidez que, en el límite que separa el sentido lingüístico de aquel otro sentido, llamémosle existencial, porque atañe al problema del sentido de la vida misma, desvanece las preguntas acerca de los problemas situados en el espacio difuso de esos mismos límites al mostrar que, como queda indicado en algún pasaje, no cabe ya plantearlas bajo esos términos, pues cualesquier respuestas que se formularen ante ellas supondrían, forzosamente, el empleo de un lenguaje representacional, figurativo.

5. El problema de la representación del mundo a través del lenguaje y la concomitante demarcación de esferas efectuada por Wittgenstein hubo de implicar, de su parte, el señalamiento de proposiciones con sentido (aquéllas referidas a hechos posibles), proposiciones sin sentido (constituidas por los enunciados de la lógica) y sinsentidos o proposiciones absurdas. Ahora bien, en el campo de estas últimas se encuentran incluidos los pasos del *Tractatus*, aunque su condición supone efectuar un distingo clave. Según esto, habría, en realidad, dos tipos de sinsentidos: aquellos sinsentidos que conforman lo que cabría llamar metafísica doctrinaria («lo bueno es más o menos idéntico que lo bello», por acudir a un ejemplo que el propio Wittgenstein emplea) y aquellos otros que forman parte del mismo *Tractatus*, que, a pesar de su condición, poseen una potencial virtud orientadora porque, como lo menciona Wittgenstein, son esclarecedores. Pero esclarecedores no por poseer la mágica virtud de entregarnos las claves últimas que traducen definitivamente la relación entre el mundo y su representación a través del lenguaje, sino —y esto es lo crucial— porque permitirían, muy por el contrario, poner de relieve la esterilidad de toda tentativa de fundar teorías acerca de los presuntos principios últimos del mundo, del lenguaje, en fin, de la existencia misma, con lo cual quedaría desestimado todo planteamiento que postulase que a través de la correcta interpretación del discurso tractatusiano se podría conseguir un acceso privilegiado a una comprensión de este tipo, como sostienen —erradamente, según creo— las lecturas inefabilistas o metafísicas del *Tractatus*. Lo expresado, tal vez, pueda quedar ilustrado a través del pronunciamiento siguiente: el discurso acerca de las cuestiones esenciales de la existencia y acerca de los fundamentos últimos de la realidad —temática recurrente en la tradición metafísica doctrinaria— es absurdo e inútil; la reflexión acerca de la absurdidad e inutilidad de aquel discurso sobre las cuestiones esenciales de la existencia y los fundamentos de la realidad es, del mismo modo,

absurdo —en tanto no está constituido por enunciados que puedan ser calificados de verdaderos o falsos—, pero no inútil.

6. Al parecer es admisible plantear la posibilidad de referirse al silencio de que habla Wittgenstein de modo tal que quede caracterizado bajo la forma de una renuncia a elaborar doctrinas en clave representacional, es decir, teorías que pretendan hablar de ética, estética, religión o metafísica en términos de verdad o falsedad. De allí que no resulte plausible equiparar el silencio que se sugiere guardar en el *Tractatus* con un silencio físico, con un llano mutismo; más bien, a contrapelo de un empeño semejante, se impone la necesidad de dar cabida a una lectura que interprete ese silencio como la renuncia, no a expresarse, sino, en última instancia a elaborar doctrinas que se articulen a partir de enunciados de carácter figurativo, que, en virtud de este carácter, insistan pertinazmente en dar cuenta, a lo largo de una disciplinada argumentación filosófica, del laberinto existencial por el que discurre el hombre al asumir una actitud de búsqueda radical de sentido, que a despecho de la urgencia con que interpela a los neutros hechos del mundo, no obstante, se ve impedida, por la insuficiencia representativa del lenguaje al enfrentar asuntos de esta naturaleza, de cristalizar en una doctrina paradigmática acerca de la realidad y sus fundamentos. Esto es, y lo digo una vez más, en el contexto de los planteamientos de Wittgenstein sobre el particular no sería precisamente coherente tomar literalmente su llamado al silencio. Más bien, sospecho que a través de un llamado semejante, Wittgenstein expresa la convicción de que la existencia posee una dimensión urdida a partir de motivos que desbordan al hombre, de tal forma que resulta imposible abordarlos como si se trataran de hechos del mundo, es decir, en términos de representación. Callar, así, no implicaría renunciar a la palabra en sentido estricto y absoluto. Creo que la mejor muestra de ello es el mismo *Tractatus*, obra en la

que su autor, a tenor de lo antes indicado, desenvuelve un tipo de discurso al que me he permitido denominar discurso paraargumentativo.

7. Una obra como el *Tractatus* es sobre todo un testimonio de la radical búsqueda humana de sentido, una tendencia insoslayable que, como lo muestra Wittgenstein, el hombre desenvuelve infructuosamente a través del lenguaje, y que el filósofo vienés la hace manifiesta a través de la ejecución de una *estrategia performativa*, esto es, por medio de la puesta en marcha en esta obra de un deliberado acto supresor, cuyo paradójico desenlace sólo hace patente el silencio, entendido éste –y lo digo una vez más– como la renuncia a la estéril formulación de respuestas últimas dadas a través de un insuficiente y mustio lenguaje figurativo. Un lenguaje que al ser empleado pertinazmente para propósitos que no son los suyos –y para decirlo en los mismos términos figurados empleados en el penúltimo aforismo de la obra– a modo de lastre compuesto de pesado plomo, impide el ascenso por aquella escalera que Wittgenstein se propone alcanzar al lector.

8. En realidad, Wittgenstein no habla de «mística». Esta expresión nos trae a la mente, más bien, a personalidades como Angelus Silesius y Jakob Boehme; Juan de la Cruz y Teresa de Ávila; o a autores encuadrados en el marco de la llamada mística especulativa, como Plotino, el beato Heinrich Suso y Meister Eckhart. Wittgenstein al hablar de «lo místico» alude a aquello que resulta ser inefable, inexpresable. Como me he empeñado en mostrar, esta noción se relacionaría con aquellos enigmas esenciales de la existencia, cuya formulación escapa a la posibilidad de ser expresada bajo la forma de un decir representacional, figurativo, referencial, o dicho en otros términos, expresada en el contexto de un discurso conformado por enunciados verdaderos o falsos. Así, los temas relativos a la ética, la estética, la creencia religiosa y aquellos otros más, de evidente cariz metafísico, que, por ello mismo, desbordan las lindes del sentido

lingüístico, conforman aquello que dicha expresión abarca en su alcance. No me parece, por lo dicho, que sea adecuado enjaretarle al autor del *Tractatus* la condición de místico, ni atribuirle a su primera gran obra la posesión de un ámbito místico o de un carácter místico. Wittgenstein hubo de reconocer la infinita pluralidad y complejidad de la vida y su indesligable carga de absurdidad, y, al lado de esto, la pobreza que el lenguaje teórico ostenta al intentar emplearlo para dar cuenta de aquello generando un tejido argumentativo compuesto de respuestas últimas articuladas en clave figurativa, representacional. Aquel que escribiera el *Tractatus* no es un metafísico, en el sentido tradicional del término, y menos aún un místico. Ni lo que él plantea en las páginas finales del *Tractatus* es «mística». En breve: Wittgenstein jamás dio cuenta de ninguna revelación o rapto místico; no se propuso alcanzar aquella unión inefable con la divinidad que forma parte central de la mística. Jamás se esforzó por intentar poner en palabras ninguna experiencia de este tipo.

9. La presente investigación niega tajantemente que resulte plausible plantear algo así como una «teoría acerca de ‘lo místico’». He llamado a la manifestación de un empeño de tal ralea «interpretación mística de lo místico». Pues si bien no desearía que se viera en esta negativa mía un intento de menoscabar el resultado de los trabajos dados a conocer por los estudiosos que se han ocupado de esta especialmente espinosa cuestión de la primera filosofía de Wittgenstein, no por ello estaría dispuesto a transigir con una lectura de «lo místico» que se inserte en una perspectiva desde la cual se sugiera ver el *Tractatus*, por decirlo así, como una especie de manual para encontrarle sentido a la vida, un manual para aprehender los sutiles códigos que permitirían finalmente descifrar el enigma de la existencia. Si Wittgenstein logró o no un propósito de esta naturaleza no es un dato que resulte ser crucial o relevante en el contexto de esta investigación, y sospecho, tampoco en el contexto de un estudio que siga los rastros de la problemática

abordada en el *Tractatus*. Después de todo, un logro tal sólo poseería un alcance irrestrictamente personal. En cualquier caso, asumir que ese logro podría ser transmitido a través de una obra como el *Tractatus*, me parece que, a la luz de lo que considero su saldo metafilosófico, sería reintroducir, en una maniobra no por inconsciente menos contraproducente, aquello contra lo que Wittgenstein batalló siempre: los productos vanamente encantatorios fraguados por aquella tradición de pensamiento a la que ya Kant hubo de despojar de su engañosa majestad: la metafísica asumida como doctrina.

10. La idea aquella, formulada por Kant, acerca de la persistencia de una metafísica natural expresada en la tendencia de la razón humana a aprehender lo incondicionado, hasta donde alcanzo a ver, y por lo dicho en el marco de esta investigación, puede muy bien ser convocada aquí y legítimamente empleada como clave interpretativa para aproximarnos a esta cuestión, con lo cual, *mutatis mutandi*, acaso resulte plausible afirmar que la noción de «lo místico» entraña la posibilidad de señalar en Wittgenstein la asunción de una metafísica no doctrinaria, o, en otros términos, una metafísica que se manifiesta no bajo la forma de un cuerpo de conocimientos que versaría sobre supuestas realidades transempíricas, o acerca de los fundamentos o principios paradigmáticos de la realidad, sino que se anuncia simplemente como una inextinguible tendencia humana a cruzar los límites del lenguaje con sentido. Por cierto, tan inextinguible como infructuosa.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRAHAM, Tomás (1999). *Vidas filosóficas. El seminario de los jueves*, Buenos Aires, EUDEBA.
- ACERO, Juan (1989). *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- ANSCOMBE, G. E. M. (1977). *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*, Buenos Aires, El Ateneo.
- APEL, Karl (1985). “Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda metafísica”, en Karl Apel, *La transformación de la filosofía*, Tomo I, Madrid, Taurus.
- AREGUI, Jorge (1984). *Acción y sentido en Wittgenstein*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra.
- AYER, A. J. (1986). *Wittgenstein*, Chicago, University of Chicago Press Edition.
- _____ (1978). *El positivismo lógico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1971). *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca
- BARRET, Cyril (1991). *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Madrid, Alianza Editorial.

- BARTLEY III, W. (1987). *Wittgenstein*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- BAUM, Wilhelm (1988). *Ludwig Wittgenstein. Vida y obra*, Madrid, Alianza Editorial.
- BLACK, Max (1964). *A companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge, The Syndics of the Cambridge Press.
- BLASCO ESTELLES, Josep (1993). "La teoría del conocimiento en el *Tractatus*", en Vicente Sanfélix Vidarte (editor) *Acerca de Wittgenstein*, Valencia, Departamento de Metafísica y Teoría del conocimiento de la Universidad de Valencia, pp. 21-29.
- BOEHME, Jacobo (1971). *Confesiones*, Buenos Aires, Kier.
- BORGES, Jorge Luis (1980). *Nueva antología personal*, Barcelona, Bruguera.
- CAMUS, Albert (1985). *El mito de Sísifo*, Madrid, alianza Editorial.
- CARNAP, Rudolf (1988). *La construcción lógica del mundo*, México D.F., UNAM.
- _____(1963). "Intellectual autobiography", en Paul Arthur Schilpp, *The philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle, Illinois, The Open Court Publishing Co., pp. 1-84).
- CAVELL, Stanley (2003). *Reivindicaciones de la razón. Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*, Madrid, Síntesis.
- CEREZO, María (2004). "Las nociones de *Sachverhalt*, *Tatsache* y *Sachlage* en el *Tractatus* de Wittgenstein", en *Anuario filosófico*, XXXVII / 2, pp. 455-479.
- CIORAN, E. M. (1995). *Del inconveniente de haber nacido*, Madrid, Taurus.

- CORDUA, Carla (1997). *Wittgenstein. Reorientación de la filosofía*, Santiago, Dolmen Ediciones.
- DEFEZ I MARTÍN, Antoni (1994). “«Dícales que mi vida ha sido maravillosa»: ética y existencia en L. Wittgenstein”, en *Isegoría*, Madrid, Vol. 9, CSIC/Instituto de Filosofía, pp. 154-163.
- DELLEPIANE, Ángela (1992). “Entrevista a Ernesto Sábato en sus ochenta años”, en *Revista Iberoamericana*, Órgano del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Vol. LVIII, enero-marzo, N° 158, pp. 33-44.
- RAEYMAEKER, Louis (1961). *Filosofía del ser. Ensayo de síntesis metafísica*, Madrid, Gredos.
- DESCARTES, René (1979). *Discurso del método*, Madrid, Alianza Editorial.
- DRURY, Maurice O’C. (1989). “Algunas notas sobre conversaciones con Wittgenstein”, en Rush Rhees (compilador), *Recuerdos de Wittgenstein*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, pp. 140-168.
- ECO, Umberto (1979). “El Zen y el occidente”, en Umberto Eco, *Obra abierta*, Barcelona, Ariel, pp. 251-276.
- EMILIANI, (2003) “What Nonsense Might Do: The Metaphysical Eye Opens”, en *Philosophical Investigations*, 26:3, July, pp. 206-229.
- FANN, K. T. (1992). *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid, Ediciones Tecnos.
- FERRATER MORA, José (1955). “Wittgenstein o la destrucción”, en José Ferrater Mora, *Cuestiones disputadas*, Madrid, Revista de Occidente, pp. 178-191.
- _____ (1966). *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, Ediciones Oikos-Tau.

_____ (1984). *Diccionario de filosofía*, Tomo IV, Madrid, Alianza Editorial.

FEYERABEND, Paul (1993). *¿Por qué no Platón?*, Madrid, Tecnos.

FISOGNI, Vera (2003). "Ethics and language in Wittgenstein", en *A Parte Rei*, N° 28, julio, 2003. Recuperado el 24 de septiembre de 2005 desde <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/vera28.pdf>

FRÁPOLLI, M; ROMERO, E. (1998). *Una aproximación a la filosofía del lenguaje*, Madrid, Síntesis.

GELLNER, Ernest (2002). *Lenguaje y soledad*, Madrid, Síntesis.

HAHN, Hans *et al* (2002). "La concepción científica del mundo: El Círculo de Viena", en *Redes. Revista de estudios sobre a ciencia y la tecnología*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, Vol. 9, N° 18, julio.

HARTNACK, Justus (1972). *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Barcelona, Ediciones Ariel.

HEIDEGGER, Martin (1997). *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

_____ (1967). *¿Qué es metafísica?* Buenos Aires. Ediciones Siglo Veinte.

_____ (1954). *Kant y el problema de la metafísica*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica

HERNÁNDEZ, Laura (2001). "Ironía y método en la filosofía de Wittgenstein", en *Signos filosóficos*, N° 6, julio-diciembre, pp. 153-165.

HERNÁNDEZ PRADO, José (1994). “Max Weber y la racionalización, desmagificación y remagificación del mundo”, en *Tópicos. Revista de filosofía*, Vol. 4, N° 7, pp. 7-17.

HÖFFE, Otfried (1986). *Immanuel Kant*, Barcelona, Herder.

HUME, David (2001). *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza Editorial.

_____ (1984). *Tratado de la naturaleza humana*, Buenos Aires, Ediciones Orbis, III tomos.

HUTCHINSON, Phil y READ, Rupert (2006). “An Elucidatory Interpretation of Wittgenstein’s *Tractatus*: A Critique of Daniel D. Hutto’s and Marie McGinn’s Reading of *Tractatus* 6.54”, en *International Journal of Philosophical studies*, Vol. 14, Issue 1, March 2006, pp. 1-29.

JAMES, William (1984). *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*, Buenos Aires, Ediciones Orbis.

JANIK, Allan y TOULMIN, Stephen (1974). *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus.

JASPERS, Karl (1964). *Autobiografía filosófica*, Buenos Aires, Sur.

_____ (1974). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

KANT, Immanuel (1994a). *Filosofía de la historia*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

_____ (1994b). *Crítica de la razón pura*, México D. F., Alfaguara.

- _____ (1987). *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, Madrid, Alianza Editorial.
- _____ (1983). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*, México D. F., Porrúa.
- _____ (1954). *Prolegómenos*, Buenos Aires, Aguilar.
- KENNY, Anthony (1984). *Wittgenstein*, Madrid, Alianza Editorial.
- KLAGGE, J. y NORDMANN, A. (editores) (1997). *Ocasiones filosóficas, 1912-1951. Ludwig Wittgenstein*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- KOETHE, (2003). "On the 'Resolute' Reading of the *Tractatus*", en *Philosophical Investigations*, 26:3, July, pp. 187-204.
- KRAFT, Victor (1986). *El Círculo de Viena*, Madrid, Taurus.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, M^a Teresa (editora) (1994). *Figuras del logos: entre la filosofía y la literatura*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- LÓPEZ DE SANTA MARÍA DELGADO, Pilar (1986). *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*, Barcelona, Herder.
- MALCOLM, Norman (1966). "Recuerdo de Ludwig Wittgenstein", en José Ferrater Mora, *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, Ediciones Oikos-Tau.
- MELÉNDEZ ACUÑA (1998). *Verdad sin fundamentos: una indagación acerca del concepto de verdad a la luz de la filosofía de Wittgenstein*, Bogotá, Ministerio de Cultura.
- MESSER, Augusto (1933). *De Kant a Hegel*, Madrid, Revista de Occidente.

- MICKLEM, Nathaniel (1950). *La religión*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica.
- MILLER, James (1996). *La pasión de Michel Foucault*, Santiago de Chile, Andrés Bello.
- MONK, Ray (1994). *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, Barcelona, Anagrama.
- MONTOYA SÁENZ, José (1969). “La filosofía de lo místico en el *Tractatus* de Wittgenstein”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, N° 4, pp. 59-74.
- MOUNCE, H. O. (1993). *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*, Madrid, Tecnos.
- MUÑOZ, Jacobo (1998). “Ludwig Wittgenstein y la idea de una concepción científica del mundo”, en *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, actas del Congreso Internacional, Toledo, 2-5 de noviembre de 1994, Ediciones de la Universidad de Castilla, La Mancha.
- NEURATH, Otto (1978). “Sociología en fisicalismo”, en Alfred Ayer (compilador), *El positivismo lógico*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- NIETZSCHE, Friedrich (1983). *Más allá del bien y del mal*, Barcelona, Orbis.
- _____ (1980). *Así habló Zaratustra*, México, D.F., Editores Mexicanos Unidos.
- ONFRAY, Michel (2002). *Cinismos, retrato de los filósofos llamados perros*, Buenos Aires, Paidós.
- PEARS, David (1973). *Wittgenstein*, Barcelona, Ediciones Grijalbo.
- PITCHER, George (1964). *The philosophy of Wittgenstein*, Princeton, Prentice-Hall, INC, Englewood Cliffs, N. J.

POPPER (1962). *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos.

REGUERA, Isidoro (1980). *La miseria de la razón (El primer Wittgenstein)*, Madrid, Taurus.

_____ (1994). *El feliz absurdo de la ética. El Wittgenstein místico*, Madrid, Tecnos.

_____ (1991). “Cuadernos de guerra”, en Ludwig Wittgenstein, *Diarios secretos*, Madrid, Alianza Editorial, pp.159-231.

REYES, Alfonso (1954). *Trayectoria de Goethe*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

RHEES, Rush (1989). *Recuerdos de Wittgenstein*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

RIGAL, Elisabeth (2000). “Wittgenstein: ¿filósofo del lenguaje?”, en GIUSTI, Miguel (editor), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas. Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 153-175.

RIVERA, Silvia (1999). “Ludwig Wittgenstein: vivir y pensar el límite”, en ABRAHAM, Tomás, *Vidas filosóficas. El seminario de los jueves*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, pp. 291-312.

RORTY, Richard (1996). “¿Solidaridad u objetividad?”, en Richard Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, Barcelona, Paidós, pp. 39-56.

RUSSELL, Bertrand (1951). “Obituary: Ludwig Wittgenstein”, en *Mind. New Series. A Quarterly review of psychology and philosophy*, Oxford, Vol. LX, N° 239, July, pp. 297-298.

_____ (1962). *Retratos de memoria y otros ensayos*, Bs. As., Aguilar.

_____ (1966). “La filosofía del atomismo lógico”, en Bertrand Russell, *Lógica y conocimiento (1901-1950)*, Madrid, Taurus, pp. 245-395.

_____ (1976). *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Madrid, Alianza Editorial.

_____ (1961). *Misticismo y lógica, y otros ensayos*, Buenos Aires, Paidós.

SÁBATO, Ernesto (2001). *Apologías y rechazos*, Bogotá, Seix Barral.

SÁDABA, Javier (1998). “Lo místico en Wittgenstein”, en *Taula, quaderns de pensament*, N° 29-30, pp. 57-64.

SALAZAR BONDY, Augusto (1969). “Metafísica y antimetafísica en Wittgenstein”, en *Diálogos*. Revista del Departamento de Filosofía. Universidad de Puerto Rico, año VI, N° 15, abril-junio, pp. 75-99.

SALTOR, Jorge (1972). *La crisis de la noción de verdad. A propósito de algunas investigaciones del empirismo lógico*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras.

SALVATORI, Mario (1989). “Comentario oblicuo al parágrafo siete”, en Daniel Trapani *et al*, *Wittgenstein. Decir y mostrar*, Rosario, Colegio Salesiano San José, pp. 129-148.

SANFÉLIX VIDARTE, Vicente (editor) (1993). *Acerca de Wittgenstein*, Valencia, Departamento de Metafísica y Teoría del conocimiento de la Universidad de Valencia.

SARTRE, Jean-Paul (1967). *La náusea*, Buenos Aires, Losada.

SCHLICK, Moritz (1978). "Positivismo y realismo", en Alfred Ayer, *El positivismo lógico*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, pp. 88-114.

SCHOPENHAUER, Arthur (1957). *El amor, las mujeres y la muerte*, Buenos Aires, Tor.

_____ (2004). *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Trotta.

SCHULZ, Walter (1970). *Wittgenstein: la negación de la filosofía*, Madrid, G. del Toro.

TERRICABRAS, Josep María (1998). "Wittgenstein inédito", en *Taula, quaderns de pensament*, N° 29-30, pp. 75-87.

TRAPANI, Daniel *et al* (1989). *Wittgenstein: Decir y mostrar*, Rosario, Colegio Salesiano.

VEGAS, Serafín (2005). "Comprender al Wittgenstein del *Tractatus*", en *Cuadernos hispanoamericanos*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, N° 63, septiembre, pp. 51-60.

VILAR, Gerard (1994). "La ética y el campo de fuerzas de la filosofía", en M^a Teresa López De la Vieja, *Figuras del logos: entre la filosofía y la literatura*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, pp. 227-248.

VILHAUER, Ben (2003) "On a Tension in Diamond's Account of Tractarian Nonsense", en *Philosophical Investigations*, 26:3, July, pp. 230-238.

VON WRIGHT, Georg Henrik (1966). "Esquema biográfico", en José Ferrater Mora, *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, Ediciones Oikos-Tau.

WAISMANN, Friedrich (1973). *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

WEININGER, Otto (1945). *Sexo y carácter*, Buenos Aires, Losada.

WEINBERG, Julius R. (1959). *Examen del positivismo lógico*, Madrid, Aguilar.

WEISS, Johnathan (2001). "Illusions of sense in the *Tractatus*: Wittgenstein and Imagination Understanding", en *Philosophical Investigations*, 24:3, July, pp. 228-245.

WITTGENSTEIN, Ludwig (2007). *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Tecnos (Traducción, introducción y notas de Luis Valdés Villanueva).

_____ (1987). *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial (traducción e introducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera).

_____ (1973). *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial (versión española de Enrique Tierno Galván).

_____ (2001a). *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos.

_____ (2001b). *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos.

_____ (2000). *Movimientos del pensar (diarios 1930-3; 1936-37)*, Valencia, Pretextos.

_____ (1995). *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe S. A.

_____ (1989). *Conferencia sobre ética (con dos comentarios sobre la teoría del valor)*, Barcelona, Ediciones Paidós.

_____ (1991). *Diarios secretos*, Madrid, Alianza Editorial.

(1986). *Diario filosófico (1914-1916)*, México, D.F., Artemisa.

WOOD, Alan (1976). “La filosofía de Russell: Un estudio de su evolución” en Bertrand Russell, *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 271-295.

XIRAU, Ramón (1968). “Wittgenstein y lo místico”, en *Letras*, Lima, Nro. 80-81, pp. 100-108.

ZEMACH, Eddy (1989) “La filosofía de lo místico en Wittgenstein”, en Daniel Trapani *et al*, *Wittgenstein. Decir y mostrar*, Rosario, Colegio Salesiano, pp. 91-111.